El historicismo y su génesis

Friedrich MEINECKE

Fondo de Cultura Económica • Sección de Obras de Historia

FRIEDRICH MEINECKE

EL HISTORICISMO Y SU GENESIS

Versión española de
José Mingarro y San Martín
y
Tomás Muñoz Molina

FONDO DE CULTURA ECONOMICA
Pánuco, 63 - México

Primera edición alemana, 1936
Primera edición española, 1943

Queda hecho el depósito que
marca la ley. Copyright by
Fondo de Cultura Económica.

La traducción del Libro I de esta obra, "Los precursores y la historiografía de la Ilustración", la hizo José Mingarro y San Martín; y la del Libro II, "El movimiento historicista alemán", Tomás Muñoz Molina.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A la memoria de la Universidad de Estrasburgo de la pre-guerra.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Escribir con intento constructivo una historia del origen del historicismo puede parecer temeridad cuando, desde hace años, resuena el clamor de que el historicismo debe ser superado. Pero una vez consumadas las revoluciones espirituales, no pueden considerarse ni como inexistentes ni como inoperantes. Cada una de ellas fermenta en lo profundo, aun cuando, como ahora ocurre, una nueva revolución esté en trance de suplantarla. Y la aparición del historicismo fué, como se tratará de demostrar en este libro, una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente.

Cuando se haya leído mi libro, se reconocerá acaso la realidad de esta revolución. Pero no se aceptará de buen grado la palabra historicismo para designar su contenido, pues es reciente, un siglo exactamente más nueva de lo que bajo ella comprendemos, y muy pronto adquirió un sentido censurable, bien por exageración bien por degeneración de su sentido corriente. La veo empleada por primera vez, en su justo sentido, en el libro de K. Werner sobre Vico, 1879, al hablar del "historicismo filosófico de Vico" (xi y 283). Luego, pero ya no en sentido adecuado, la emplea Carlos Menger en su libro polémico contra Schmoller "Los errores del historicismo en la economía nacional alemana" (Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie), *1884. Menger identifica estos errores con la exagerada valoración de la historia, de la que culpa a Schmoller. Quien aspire a más datos sobre la historia de esta palabra consulte el libro de Carlos Heussi "La crisis del historicismo"* (Die Krisis des Historismus), 1932. *Con ello aconteció que, precisamente por la inexactitud con que fué usada la palabra en un principio por la mayor parte, se despertó la conciencia de que, tras sus impugnados excesos o flaquezas, se escondía un fenómeno de la historia del espíritu grande y poderoso que requería un nombre y todavía no lo tenía. Se acepta que aquello contra lo que se combatía considerándolo nocivo, había crecido en el suelo del nuevo florecimiento general de las ciencias del espíritu que se inicia en los comienzos del siglo xix. Los adjetivos peyorativos se convierten con frecuencia en honrosas calificaciones cuando el censurado se las apropia pensando que lo mejor que puede dar de sí depende de lo que en él se censu-*

ra. Las censuras justas deben tomarse en consideración pero afirmando lo mejor de sí mismo. Así procedio, poco más o menos, Ernesto Troeltsch. En el año de 1897, Troeltsch se lamentaba todavía de que en la Ciencia hubiera surgido un "historicismo" cuyo problema se cifra en comprender la realidad, no en recrearla (Obras, 4, 374). *En el año de 1922, poco antes de su muerte, publicó su gran obra sobre el historicismo y sus problemas, en la que, a la crítica concienzuda sobre sus flaquezas, se unía una fundamentación profunda de su inmanente necesidad y fecundidad.*

Ante todo, historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe. Este movimiento es la prosecución de una tendencia general en los pueblos de Occidente, cuya corona ciñó las sienes del espíritu alemán. Con su culminación éste ha llevado a cabo la segunda de sus grandes aportaciones después de la Reforma. Pero, como lo que descubrió fué, en general, nuevos principios vitales, eso significa también que el historicismo es algo más que un método de las ciencias del espíritu. Mundo y vida parecen otros y revelan yacimientos profundos cuando se está habituado a contemplarlos a través de sus ojos. Digamos ahora sumariamente lo que en el libro se habrá de desarrollar después más ampliamente.

La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual.

Por eso despertó un nuevo sentido. No se quiere con ello decir que lo individual en los hombres y en los productos sociales y culturales creados por él permaneciera hasta entonces ignorado del todo. Pero, precisamente, las fuerzas más íntimas de las impulsoras de la historia, el alma y el espíritu de los hombres, se mantuvieron confinadas en el ámbito de unos juicios generalizadores. Se pensaba que el hombre, con su razón y sus pasiones, con sus vicios y virtudes había sido en todos los tiempos que conocemos el mismo fundamentalmente. Esta opinión contiene un fondo de verdad, pero desconoce las profundas transformaciones y la diversidad de las configuraciones que experimentan la vida anímica y espiritual del individuo y de las comunidades, no obstante el estado de permanencia de las cualidades fundamentales humanas. La concepción iusnaturalista imperante desde la antigüedad fué especialmente la que inculcó la fe en la estabilidad de la naturaleza humana y, ante todo, de la razón del hombre. Por consiguiente, los enunciados de la razón, como así se dijo después, pueden ciertamente enturbiarse por las pasiones y la ignorancia,

pero cuando ella se libera de estas turbiedades, dice en todas partes lo mismo y es apta para encontrar verdades absolutamente verdaderas, independientes del tiempo, que concuerdan con el dominio absoluto de la razón en el mundo.

Esta fe iusnaturalista puede también vincularse al cristianismo con las adaptaciones que enseña Ernesto Troeltsch. No cabe imaginar lo que ha significado este derecho natural para la humanidad de los pueblos de Occidente durante casi dos mil años, ya en su forma cristiana, ya en la nueva ruptura profana adoptada desde el Renacimiento. Fué como una estrella polar inconmovible en medio de las tempestades de la historia del mundo. Dió al pensamiento de los hombres un apoyo absoluto, un apoyo tanto más fuerte si lo realzaba la fe cristiana revelada. Podían emplearle las ideologías más diversas y más incompatibles entre sí. La razón humana, considerada como eterna e independiente del tiempo, podía legitimarlo todo, sin que se advirtiera que así perdía su carácter intemporal y se nos revelaba como ella es: una fuerza que se individualiza sin cesar. Con inclinaciones románticas se puede bendecir esta ilusión y diputarla como ingenuidad feliz y creadora de la juventud, pues de ella depende la apacible seguridad de las formas de la vida, frecuentemente alabada, y la fe incondicionada de los siglos pasados. Se dirá que la religión tuvo más parte en ello que el derecho natural. Pero derecho natural y religión estuvieron precisamente fusionados durante largo tiempo, y esta fusión influía de hecho en los hombres. Aquí no vamos a abordar el derecho natural en todas sus fases, sino tan sólo la que antecedió inmediatamente al historicismo. Todavía menos vamos a resolver el problema de si, a pesar de todo, el derecho natural contiene el germen sin cesar renaciente de necesidades humanas eternas y en qué grado lo contiene. Es sabido que ha actuado y sigue actuando hasta hoy como idea y fuerza histórica aun después de la irrupción de la nueva manera individualizadora de pensar. Así vino a ser el siglo xix el crisol de estas dos concepciones. A él nos conduce derechamente la génesis del historicismo en la segunda mitad del siglo xviii, que vamos a exponer en sus mezclas y roturas, en los residuos de lo antiguo junto con la irrupción de lo nuevo.

A partir de entonces, el historicismo ha llegado a ser de tal manera parte integrante del pensar moderno, que sus huellas son visibles para una mirada atenta en casi todo juicio sustancial sobre las formaciones humanas. Pues casi siempre aflora, clara o confusa, la representación de que la particularidad de estas formaciones depende, no sólo de condiciones externas, sino de condiciones íntimamente individuales. Pero el historicismo sólo en muy contados casos ha desarrollado cabalmente la integridad de su fuerza y de su profundidad. Los peligros que hasta hoy le acompañan son la relajación propia o intrusión

de elementos extraños y groseros en su mundo conceptual. Sabemos que su cultivo incumbe hoy a los menos, no a los más. Pero en él vemos el más alto grado conseguido hasta ahora para la compresión de las cosas humanas, y le creemos con suficiente flexibilidad evolutiva para poder afrontar los problemas que la historia del mundo plantea ante nosotros. Le creemos capaz de restañar las heridas que ha infligido el relativismo de los valores, suponiendo que encuentre hombres que transformen este ismo *en vida auténtica.*

Por lo tanto, vamos a exponer las circunstancias de su origen como una etapa de la revolución del espíritu de los pueblos occidentales. Pues la forma de pensar evolutiva y la individualizadora van unidas indisolublemente. Radica en el ser de la individualidad, lo mismo de los individuos humanos que de las formaciones ideales y reales de la colectividad, que sólo puede manifestarse a través de la evolución. Cierto es que hay diferentes conceptos de evolución. Rickert ha distinguido en alguna ocasión hasta siete. Nosotros mostraremos que también en la génesis del historicismo se interfieren varios. No queremos anticipar nada, tan sólo señalar, para una primera orientación, que distinguimos nuestro concepto historicista de la evolución, con sus finalidades puramente históricas, con su gran elemento de espontaneidad, de aptitud plástica para el cambio y de imprevisibilidad, de la idea, más angosta, de un puro desenvolvimiento de gérmenes dados, y también de lo que llamamos "idea de perfección" de la Ilustración, que, después, se convirtió en la idea vulgar o sublimada del progreso.

Mediante la idea de evolución se llegó a superar la forma hasta entonces dominante de tratar los cambios históricos, que se denomina pragmática. Esta aparece indisolublemente unida a la concepción iusnaturalista; utiliza la historia, por la admisión de la identidad de la naturaleza humana, como muestrario pedagógicamente aprovechable, y explica sus cambios por causas de primer plano, ya de naturaleza personal, ya real. Por eso distinguimos un sentir pragmático personalista y otro objetivo. También abandonamos a la exposición misma que nos presente el conocimiento intuitivo de nuestro objeto de estudio. Pues no se trata de rasgos del pensamiento que hay que abarcar tan sólo conceptualmente y reducirlos sumariamente a cualquier ismo, *sino, ante todo, de conjuntos vitales, de totalidades psíquicas vivientes, tanto de los individuos como de las comunidades y de las generaciones, tal como el historicismo nos ha enseñado a verlas.*

Este conocimiento decide también la forma de la exposición y la elección y clasificación de los materiales. Para ello había dos caminos. Se podía, por un lado, situar en primer término los problemas generales abarcables conceptualmente, entretejiendo la participación de cada pensador en una pura "histo-

ria de los problemas y de las ideas". Es el camino que eligen los filósofos y los pensadores acostumbrados al cultivo sistemático de una ciencia particular. Aclara en toda su inmediatez las conexiones ideales, pero no conduce a una visión orgánica del fondo individual, vivo y profundo, de las ideas, y corre el peligro de convertir la vida histórica en hipóstasis de conceptos. También el camino adoptado por el puro historiador, camino que conduce al hombre vivo para estudiar en él el cambio de las ideas, tiene su justificación. Habrá de escoger si llevará a la escena histórica el número mayor posible de actores o el menor. Los cambios espirituales, y especialmente los del siglo xviii, se pueden perseguir en multitud de medianos y pequeños espíritus. Tampoco hay que subestimar su participación efectiva en estos cambios y, con ello, tendremos abundante material para monografías útiles. Pero si se quiere trabar de manera efectiva lo general del proceso y lo individual de sus orígenes, no hay más remedio que emprender una subida a pico de la montaña y, desde una de las cimas, remontar a las otras, con lo cual alcanzamos perspectivas laterales sobre montes y valles todavía no explorados. Este camino, emprendido ya por mí en otras obras de "Historia del espíritu", es también por el que me decido ahora. Por esta razón selecciono para el estudio a los tres grandes pensadores alemanes en los cuales hace irrupción, con la mayor fuerza, el historicismo temprano del siglo xviii y cuyas obras constituyeron, a la sazón, el suelo propicio para el desarrollo ulterior de la idea. Los tres deben ser estudiados en su estructura individual. Y, para comprender ésta, necesitamos mostrar sus antecedentes más importantes desde los comienzos de ese siglo, presentándolos también en esta forma individual, y señalando, además, las conexiones más importantes con la historia universal del espíritu, que se remontan a la antigüedad. Derecho natural, neoplatonismo, cristianismo, protestantismo, pietismo, ciencia natural y afán curioso de viajes de los siglos xvii y xviii, los primeros brotes de un sentimiento nacional y de libertad en los pueblos, y finalmente, y no lo menos importante, el florecimiento poético del siglo xviii, todo ello referido a su trasfondo político y social. Todas estas fuerzas generales, de cuya acción conjunta surgió el historicismo en las almas de los hombres geniales, serán por consiguiente presentadas por mí de modo intuitivo, pero sólo en aquellos efectos y transformaciones con que se manifiestan en los creadores y en sus predecesores.

El número de los predecesores de los tres grandes pensadores citados podría, sin dificultad, aumentarse, pero sin que aportara nada esencial e imprescindible. Junto a los grandes historiadores de la Ilustración francesa e inglesa, hemos también de ocuparnos de los brotes prerrománticos de ambos países, hasta ahora poco estudiados, en razón de su condición de predecesores,

sobre todo de Herder, sin excluir tampoco a Burke, aunque la importancia de éste se hace sentir más bien en la evolución posterior a los tres grandes representantes del historicismo.

Mi designio primitivo era exponer también esta última evolución, terminando con la historia de la formación espiritual del joven Ranke. Pero sólo puedo ofrecer, como apéndice de este libro, el "Discurso en memoria de Ranke" pronunciado por mí el 23 de enero de 1936 con motivo del aniversario de la fundación de la Academia prusiana de Ciencias. Los años se dejan sentir y yo puedo solamente confiar en manejar éstos o aquellos hilos del copioso tejido de los comienzos del siglo xix en Alemania, pero ya no me es posible dominar todo el material. Espero que manos más jóvenes den cima alguna vez a este empeño.

De estos primeros años del siglo xix se destaca en mi libro tan sólo la figura de Goethe en la época de su madurez. No ignoro que la plenitud de su pensar histórico, como yo trato de exponerlo, se produce en la atmósfera de los comienzos del siglo xix, y que el romanticismo que entonces rompe, el impulso filosófico-histórico del idealismo alemán, representado con la mayor fuerza por Hegel, y, sobre todo, las formidables experiencias históricas de estos años, colaboran en la madurez del espíritu de Goethe, que supo absorber todos los jugos de su tiempo con una capacidad única y apropiada a ellos. Pero, el tronco del que pendían ahora estos frutos hincaba sus raíces en el siglo xviii y por eso su pensamiento histórico postrero, que en lo esencial no podía ser distinto, sino sólo más honda y ampliamente desarrollado que el de su juventud y el de sus tiempos medios, debe valernos como la más alta y definitiva realización del pensamiento histórico del siglo xviii. El espíritu de los siglos y sus realizaciones específicas se entrelazan unos con otros como los altos miradores en las calles estrechas se rozan casi y podrían con facilidad juntarse. He ahí por qué este mirador de Goethe del siglo xix puede tener también su asiento en un plano que sólo abarca el siglo xviii.

Mi tema no ha sido jamás tratado hasta ahora en forma unitaria. El magnífico bosquejo de Dilthey sobre el siglo xviii y el mundo histórico (Obras, t. 3) *ha sido ciertamente el trabajo preparatorio más importante en que he podido apoyarme. Pero Dilthey se detiene al llegar a Herder, es decir, no quiere exponer en su inmediatez el origen del historicismo, sino la obra de la Ilustración que prepara el historicismo. Tampoco hago yo Historia de la historiografía, tal como Fueter y Mauricio Ritter la han hecho últimamente, sino Historia de los principios estructurales y de los criterios de valoración sobre los que descansan la historiografía y el pensar histórico en general. Recientemente, dos trabajos de gran valor inquieren mi mismo objeto, y en la elección*

de los pensadores del siglo xviii coinciden en gran medida con mi propia elección: la disertación de Trude Benz, Bonn, 1932, sobre la antropología en la historiografía del siglo xviii y el libro de Kurt Breysig publicado poco después de terminado mi trabajo: "Los maestros de la investigación histórica evolutiva" (Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung, 1936). *Pero su problema especial responde a una inspiración completamente distinta de la mía. El ideal de la ciencia, especialmente para Breysig, es el de un positivismo refinado en el que complica a las grandes mentalidades históricas del siglo xviii, lo que es muy distinto de los patrones historicistas que yo aplico.*

Claro que me he tenido que servir para mi investigación de una serie de trabajos particulares, tanto de monografías sobre determinados historiadores y pensadores de temas históricos, como de aquellos que investigan el cambio de concepción sobre determinados objetos y problemas históricos singulares, y lo explican en el plano de la historia espiritual, tropezando así con los mismos problemas que a nosotros nos embargan. Spranger ha tratado magistralmente la Historia de la teoría de los ciclos culturales y el problema de la decadencia de la cultura: "Actas de la Academia prusiana de Ciencias", 1926 (Sitzungsberichte d. Preusz. Akad. d. Wiss). *Para el mismo problema de la decadencia de la cultura y el cambio de apreciaciones sobre aquélla sirve también la investigación de Walther Rehm: "La decadencia de Roma en el pensamiento occidental"* (Der Untergang Roms im abendländischen Denken, 1930). *Stadelmann, a quien ya le debemos una excelente monografía sobre el sentido histórico de Herder (1928), ha tratado sobre "Formas fudamentales de la concepción de la Edad Media desde Herder hasta Ranke"* (Grundformen der Mittelalterauffassung von Herder bis Ranke) *en la* Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss, 1931). *Para el mismo tema sirven los trabajos de Bertha Moeller "Redescubrimiento del medioevo"* (Die Wiederentdeckung des Mittelalters) *Colonia, 1932, y el libro de Giorgio Flaco,* La polémica sul Medioevo I, 1933 *y también el de W. Schieblich " La concepción del imperio medieval, en la historiografía alemana, desde Leibniz hasta Giesebrech"* (Die Auffassung des mittelalterlichen Kaisertums in der deutschen Geschichtsschreibung von Leibniz bis Giesebrecht, 1932). *Yo mismo me dí cuenta, hace ya veinte años, de la fecundidad de semejantes investigaciones monográficas y he tratado sobre el espíritu germánico y románico en el decurso de la concepción alemana de la Historia* (Histor. Zeitschr. 115; Preussen und Deutschland im xix. und xx. Jahrhundert 1918), *e, incitado por mí, apoyado en ese trabajo, Erwin Hoelzle investigó la "Idea de una libertad germano-antigua anterior a Montesquieu"* (Idee einer altergermanischen Freiheit vor Montesquieu, 1925). *Tuve que considerar ahora hasta qué punto en mis ac-*

tuales investigaciones podría plantear y tratar de resolver problemas tales. Decidí no omitirlos completamente ni dejarme dominar por ellos hasta el punto que me impusiera la elección y disposición del material. Pues mi propósito se cifra en llegar a la capa profunda de la vida psíquica-espiritual de la que proceden las variaciones del pensamiento sobre problemas históricos particulares. Y a ella se llega tan sólo sumergiéndose en las grandes individualidades. Debía articular la materia en función de estas individualidades, no de problemas históricos particulares, por muy vastos que estos fueran. He ahí por qué precisaba interpolar lo que encontrara de estos problemas en la visión orgánica, estructural, de los pensadores individualmente considerados.

Finalmente me permito remitir, para completar lo que, en ocasiones, aparece en este libro como referencia pasajera, a mis obras anteriores "Cosmopolitismo y estado nacional" Weltbuergertum und National-staat) 1908 *(7ª ed., 1928) e "Idea de la razón de estado en la historia moderna"* (Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte) 1924 *(3ª ed., 1929) en cuyas dos obras se trata* implicite *mi tema. Todo cuanto es común a estos tres libros se remonta a las primeras concepciones de mis felices años transcurridos en el Estrasburgo de hace ya una generación. A este recuerdo dedico mi libro, y, los pocos sobrevivientes de aquel tiempo, a quienes saludo, saben lo que significó para la vida cultural aquella constelación espiritual de la Renania alta. Emprendo esta tercera y última excursión a través de una alta montaña con la resignación del viejo que conoce mucho mejor que antes todas las dificultades de la misión que se ha impuesto; aumenta, por eso, sus exigencias, y, sin embargo, sabe que sólo puede ofrecer, a la postre, un fragmento de aquello que como solución ideal resplandece a lo lejos.*

LIBRO PRIMERO

LOS PRECURSORES Y LA HISTORIOGRAFIA DE LA ILUSTRACION

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PRECURSORES

TRATAMOS DE señalar el punto decisivo en el origen del historicismo. Todo consiste en ablandar y hacer fluído el rígido pensar iusnaturalista con su creencia en la inmutabilidad de los supremos ideales humanos y en la identidad permanente de la naturaleza humana a través del tiempo. El primer paso para ello se da con el viraje general del pensar filosófico, que se advierte ya en el siglo XVII, especialmente en la filosofía de Descartes. Si, hasta entonces, ingenuamente convencidos de la fuerza de la razón humana, se aspira con ella a aprehender lo objetivo del mundo, surge ahora, en primer término, el problema del sujeto cognoscente y el de la legitimación de aquélla en virtud de las leyes que hay que buscar en éste. En esta vuelta a los problemas subjetivos se divisan los primerísimos signos de una futura revolución del pensar, precisamente aquella que nosotros queremos exponer. En los preludios de las revoluciones suele acontecer, sin embargo, no raramente, que los cambios que las incuban en lo profundo tienen la propiedad de reanimar en primer término y por mucho tiempo el viejo estado de cosas imperante. El sujeto cognoscente que Descartes y, bajo los efectos de su doctrina, la Ilustración francesa tenían ante los ojos, no era todavía el sujeto individual en la diversidad de sus manifestaciones históricas, sino el sujeto en general, el hombre abstracto del derecho natural. Y las leyes universales que hallaron en este hombre abstracto venían tan sólo a confirmar al pensar iusnaturalista en su certidumbre y seguridad de poseer la clave del conocimiento de las cosas humanas. Y creían poseer esta clave en un pensamiento elevado a la claridad y evidencia matemáticas, ante todo, por la aplicación estricta de la ley de causalidad. Los descubrimientos, que hacen época, de las ciencias naturales, reforzaban esta tendencia hasta un grado insospechable, desbordando su influencia al campo de lo histórico. Los cambios que la vida histórica experimentaba quedaban también confinados al campo de la causalidad mecánica de forma que, los propios cambios operados en el interior de la naturaleza humana, aparecían sólo como reagrupaciones de los mismos elementos fundamentales reproducidos uniformemente. Empero, la razón, órgano proclamador de los ideales, persistía siendo para este pensar que aspiraba a la seguridad

matemática, un elemento tan estable como siempre hubo de parecerle al pensar iusnaturalista de todos los tiempos. Precedió, pues, al historicismo, mientras duró el influjo de la Ilustración francesa, no una atenuación, sino un refuerzo del pensar iusnaturalista, aunque aquélla llevaba dentro de sí el gérmen de su decadencia. Esto nos lo mostrará la Historia de la Ilustración francesa.

Después que Locke quebrantó la fe en las ideas innatas se podía esperar más del empirismo y del sensualismo ingleses, al objeto de remover el mundo histórico. Con el quebrantamiento de esta fe se disipó entonces la creencia en el carácter absoluto de las verdades de razón. Despertó la voluntad por un estudio austero y sin prejuicios de los fenómenos humanos y, con ella, la del estudio de las mutaciones históricas. Con esto se aprendió a conocer más exactamente el mundo de los poderes irracionales de lo psíquico, los sentimientos, impulsos y pasiones, que el derecho natural, orgulloso de su racionalismo, había menospreciado hasta entonces; a considerar mejor su significación causal y, bajo determinadas circunstancias, su utilidad también para los fines humanos. Pero el espíritu se convirtió en una tabla rasa que sólo se llenaba por la experiencia aportada por los sentidos, perdiendo, por tal manera, su actividad y espontaneidad. También se aprendió, con los nuevos métodos, a conocer mejor las partes o elementos componentes de la psique que su conexión interna, pues la investigación quedó encerrada, también aquí, en el círculo de la causalidad mecánica que, desde las ciencias naturales, invadía ahora el dominio de las ciencias del espíritu. Al viejo derecho natural, que era propiamente derecho racional y fe en la razón, se le junta ahora, con compromisos inconsecuentes, un nuevo naturalismo. Comprobaremos también esto en la Historia de la Ilustración inglesa.

Sólo con una comprensión más profunda del alma humana se podía superar el viejo derecho natural y el nuevo naturalismo y, con ello, conquistar un nuevo sentido de lo histórico. Quien primero reveló esta comprensión más profunda no estaba, sin embargo, capacitado ni llamado a hacer su decisiva aplicación al mundo histórico. En la vida del espíritu los cambios no se operan tan rápidamente, sobre todo cuando se trata de desprenderse de una costra vieja de siglos y que viene desarrollándose desde la antigüedad. Pero es un acontecimiento memorable que, precisamente en el tránsito del siglo XVII al XVIII, cuando el movimiento de la Ilustración se prepara desde Inglaterra, en ésta y en Alemania simultáneamente, y muy pronto también en Italia, se creen sistemas intelectuales que contienen ya el germen para la superación de la Ilustración, así de la empirista inglesa como de la racionalista francesa. Leibniz, Shaftesbury y Vico son los que han creado esos sistemas, cada uno con independen-

cia y los tres bajo circunstancias y presupuestos específicamente individuales. Pero la interior unidad de la cultura occidental se revela por su aparición casi simultánea. Shaftesbury (1671-1713) murió en la misma ciudad de Nápoles en la que vivía su compañero de generación Vico y, probablemente, mantuvo contacto con él (Cf. Nicolini, *La giovinezza di G. Vico*, 1932, p. 92). Y Leibniz, más viejo (1646-1716), y Shaftesbury, se estrecharon espiritualmente la mano antes de la muerte de aquél. Leibniz leyó, en efecto, con delectación, la obra de Shaftesbury *Moralistas* (publicada en 1700) reviviendo, sin duda, en su lectura, casi toda su *Teodicea* (aparecida en 1710). La obra de Vico pasó casi inadvertida dentro del movimiento que estamos bosquejando. Interpolamos antes del suyo el estudio sobre un pensador alemán contemporáneo de Vico y de menor rango que éste, Godofredo Arnold, el cual, como representante de un sector de gran agitación espiritual, merece también figurar entre los precursores del nuevo pensar historicista. Pero Leibniz y Shaftesbury van a la cabeza entre las fuerzas espirituales que hicieron fructificar el incipiente movimiento alemán cincuenta años más tarde, en los tiempos que siguen a la guerra de los siete años. Para él fueron como un par de dióscuros que irradiaron en su cielo una luz que sobrepujó a la de las grandes estrellas de la Ilustración francesa, que hasta entonces lo poblaban solitarias. Acaso Shaftesbury ha ejercido una influencia más familiar e inmediata que el mismo Leibniz, pues, menos intelectualista, más entusiasta, más estetizante y lleno de fantasía y de sentimiento, conmovía inmediatamente el alma entera[1]. Por esta razón nos ocupamos de él en primer lugar.

Shaftesbury

En Inglaterra resuena con frecuencia, junto a la practicidad y el utilitarismo predominantes en su vida, una fina y tierna melodía de belleza cautivadora, una necesidad estética y romántica, cuyas huellas son fácilmente reconocibles de tiempo en tiempo en la lírica y en el arte cultos. El teórico de las razas atribuye esta tendencia del pueblo inglés, con insegura justificación, a su impronta céltica. Shaftesbury, que representaba este tipo, desplegó su vida de hombre libre y de aristócrata de nacimiento y de formación, en los mismos tiempos en que su pueblo y su estado, consolidada su libertad interior, se alzaban sobre Europa y el mundo con el orgullo de un ave caudal. Weiser acentúa, con razón, en "Shaftesbury y la vida espiritual alemana"

[1] Hablando de Leibniz y de Shaftesbury, escribía Herder en 1770 a Merk (*Lebensbild*, 3, 1 p. 110) que "le tocó (Shaftesbury) el optimismo que le batía el corazón, en tanto que Leibniz sólo le hablaba al entendimiento".

(Shaf. u. d. deutsche Geistesleben, 1916), que existe una íntima dependencia entre los ideales políticos de libertad del *Lord* y la libre alegría y fervor cósmicos del pensador. Piensa Shaftesbury que sólo en un estado libre puede asegurarse duraderamente una alta cultura espiritual y que el florecimiento y la decadencia del arte y de la ciencia dependen del florecimiento y la decadencia de la libertad política interior. Por eso, la primera de sus divisas, aunque no por cierto la más profunda, fué *liberty and letters.* Un pensamiento que ya apuntó en la antigüedad en los primeros tiempos del Imperio (sobre todo en Pseudo-Longino, Περὶ ὕψους cap. 44), despertó a nueva vida con él, en la atmosfera inglesa de la *Glorious Revolution,* resonando todavía con frecuencia a través de todo el siglo XVIII.

Desde el punto de vista de la historia espiritual y, especialmente, para el del origen del historicismo, es todavía más importante darse cuenta de otra dependencia que, remontando también pueblos y épocas, nos lleva hasta la antigüedad. De ésta procedía, no solamente el pensar iusnaturalista que, con su intelectualismo y racionalismo, obstaculizaba la mirada hacia las profundidades del alma, sino también el pensamiento platónico y neoplatónico, nutrido de las profundidades del alma, que fué cultivado, antes de Shaftesbury, por la escuela filosófica de Cambridge. De esta escuela, y del filósofo renacentista Giordano Bruno, recibió problablemente Shaftesbury el áureo cáliz de las ideas platónicas y neoplatónicas que una cadena de espíritus místicos o panteistas se transmitiera a través de los siglos, a partir de Dionisio Areopagita. Y, siempre, de suerte que se produjeron nuevas reelaboraciones o aplicaciones de estas ideas, condicionadas por la individualidad y el momento histórico. Y allí donde estas ideas no llegaban a una plena reelaboración, su aplicación en determinados sectores de la vida actuaba con frecuencia de la manera más insólitamente activa y creadora, como —para usar una imagen dilecta a los neoplatónicos— un rayo de luz que, sin ser visto, puede alumbrar el distante muro. Por eso no necesitamos ocuparnos aquí de la totalidad de la filosofía de Shaftesbury que, en último término, se reduce a una mezcla de ética y estética. Sólo destacaremos aquellos rasgos que, más clara y manifiestamente, percuten o reaparecen después en los primeros exploradores del historicismo. Deliberadamente hemos dicho, no que el pensamiento platónico-neoplatónico mirara más profundamente al alma que el pensar iusnaturalista, sino que se nutría con más hondura del alma. La ocupación intensiva en las oscuras profundidades y misterios del alma no era la afición del pensamiento fuertemente intelectualista de los antiguos, más orientado hacia lo objetivo del mundo. Pero, el Eros platónico, que anhelaba llegar a lo verdaderamente esencial del mundo, al reino de las formas e ideas originales, emanaba del fondo incons-

ciente del alma. El cristianismo y el estado de espíritu de los hombres a la caída del mundo antiguo reforzaban esta inclinación del alma a fundirse más plena e íntimamente con la Divinidad. Así aconteció también en la filosofía de Plotino. El alma humana y Dios, no el alma humana y la historia, constituían la relación capital en torno a la cual esa filosofía elaboró vitalmente, dentro del movimiento platónico-neoplatónico, contenidos que desbordaban a la razón y al entendimiento. Entonces, una vez lograda esta relación entre el alma y la Divinidad, descendía la mirada a la contemplación total del mundo y a la de sus abigarrados contenidos, viendo en general, y en uno mismo, una emanación del manantial divino, un reflejo y trasunto de la divina luz primigenia, una conexión de todas las partes en la gran totalidad, que se mueve con vida, pero todo ello en sentido supratemporal, rigurosamente antihistórico. La permanencia en el cambio, el núcleo perdurable y la tipicidad recurrente de todo el acontecer cósmico; la eterna corroboración de la única conexión: Dios—mundo; la emanación de la diversidad de todas las cosas de una fuerza originaria divina, superior al mundo y al pensamiento, que las comprende y nutre a todas; estas ideas dominaban cuando se miraba a la historia. Con tales pensamientos señorearon la confusa diversidad de sus procesos y fenómenos, pero, abandonándolos a sí mismos, y sin esforzarse por penetrar en el secreto de su devenir histórico. Podían asociar a ello las enseñanzas de la Stoa y del derecho natural sobre la identidad supratemporal de la naturaleza humana y de los ideales intemporalmente absolutos y racionales de la humanidad; porque también esas enseñanzas corroboraban la permanencia en el cambio. El pensamiento iusnaturalista, por esencia estático y ahistórico, podía conciliarse con el pensamiento neoplatónico, dinámico en esencia, pero no interesado, todavía, profundamente en la historia.

O mucho nos equivocamos o también Shaftesbury, a pesar de ser predominantemente un neoplatónico, se halla entre estos tipos mixtos. Su concepto de la virtud, en el que culmina su ética, es tan absoluto, tan supratemporal e independiente de los ordenamientos exteriores, de la fluctuante opinión o de la costumbre, y tan firmemente arraigado en la naturaleza del universo, como el derecho natural de los estoicos. Creía *an the natural rule of honesty and worth (Miscell. Reflect.,* V, 3). Decía de la virtud lo mismo que el nuevo fundamentador del derecho natural, Grocio, había dicho del derecho: que era independiente hasta de Dios mismo *(Moralistas,* II, 3), pues Dios tenía necesariamente que ser bueno[2].

[2] Absolutamente determinado por la forma del pensar iusnaturalista es su juicio de que el militante de una religión que venera como a santos a los gatos, cocodrilos y otros semejantes animales dañinos o repugnantes, obra moralmente mal si, en razón de esta creencia, trata a los adversarios de su religión como a enemigos. *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* I, 3.

No en esto, sino en los elementos neoplatónicos de su pensamiento radica la fuerza actuante de su espíritu, que más tarde habría de orientar al pensamiento humano en la dirección del mundo histórico. Lo decisivo es que su fe en la emanación divina de todas las cosas y la habitación en nosotros del alma primigenia, no derivaba para él del puro anhelo místico de unión del alma con Dios, de un coloquio solitario entre ambos, sino de una consideración abierta al mundo y ávida por las bellezas de todos los procesos de la vida. Esta clara y serena visión de la vida, no trabada por ninguna idea dogmático-cristiana, le aproxima a la Ilustración y le hace simpático a sus oficiantes. Lo peculiar, lo que separa a Shaftesbury de la Ilustración, es su sentido estético, no cohibido por el pensar intelectualista. Todo en el mundo le indica conexión o unidad, y totalidad en lo grande y en lo pequeño, o viva relación y simpatía de todas sus partes para un fin común. A la materia le hubiera sido imposible, por su automovimiento mecánico, engendrar las plantas, el árbol, el animal, los hombres. La unidad idéntica de nuestra propia personalidad no puede radicar en la materia, piensa Shaftesbury, la cual habrá de consumirse a los tantos o cuantos años, sino en una fuerza interior espiritualmente estructuradora, la que denomina *inward form. Ynward form and structure, inward constitution, inward order, inward character, inward worth and liberty; inward sentiments and principles,* fueron sus palabras dilectas. Originariamente el espíritu domina sobre el cuerpo, no el cuerpo sobre el espíritu. Sólo el espíritu proporciona forma. Lo bello jamás radica en la materia, sino en la forma, en la fuerza formativa, en la idea. Esta energía, fué identificada con el espíritu, la forma y la fuerza formativas, y así se trató de buscar en toda forma viva su punto central, dinámico, interno, punto central que lo es también creador de su doctrina, que más tarde habría de influir en una joven generación alemana de modo tan esclarecedor y fervoroso. Puramente plotínica era la idea de que lo creador se halla a una altura mucho más alta que lo creado, y que opusiera al reino de lo formado por los hombres, o por la naturaleza, de formas no espontáneas, de formas muertas, el de las "formas formadoras", que, a su vez, revierten a la fuente original de toda belleza y bondad, a la protoalma. Jerarquía, unidad y diversidad del cosmos en la mayor armonía, componen para él la maravillosa imagen del mundo. Su himno a la naturaleza en los *Moralistas* resuena, como ha revelado Dilthey *(Obras,* 2, 400), en el ensayo sobre la naturaleza, de 1782, inspirado por Goethe y fué imitado por Herder *(Obras,* 27, 397).

Pero lo más importante para nuestro problema es que, en esta doctrina, incide el primer reconocimiento del principio de individualidad. Todas las formas particulares, aunque en último término sean reductibles a un princi-

pio común unitario, tienen su "genio" peculiar, que les es inherente, que se hace siempre patente en su belleza, a través de la acción de la vida. Tiene ante sus ojos un movimiento sin reposo, que todo lo penetra, de formas infinitas, creador incesante de nueva vida sobre la muerte, y que, sin embargo, procede de un sublime reposo definitivo, cuyas leyes supremas son la regularidad, la invariabilidad y la permanencia. Pero el individuo que llega a tener plena conciencia de esta magnífica imagen del mundo, y deja que se infiltren en lo profundo de su alma los singulares pensamientos que desarrolla Shaftesbury, llega, por tal modo, a compartir un manantial de fuerza de especial naturaleza. Ya quiera actuar en la vida práctica o aspire a comprender teóricamente un sector cualquiera de la vida, necesita proclamar su independencia a la vez que sentirse dependiente de un más alto poder, orgulloso a la vez que sumiso, como un órgano de la divinidad a la que sirve en libertad. Y, todo cuanto se crea o es creado, comporta estructura y forma y en cuanto no se formó una mera corporeidad, es de nuevo forma estructuradora. Todos estos pensamientos podían un día dar paso a una más profunda comprensión de la historia. Por dondequiera una interacción de libertad y necesidad, una riqueza de estructuras peculiares, recreándose continuamente, que brotan de un punto central interior, de una idea formadora. Fué así superada la concepción normativa del iusnaturalismo, aunque algunos de los rasgos esenciales se conservaran en la doctrina de Shaftesbury, y fué superada no en forma deliberadamente revolucionaria, sino casi con la ingenuidad de un juego.

Pero el mundo y la vida ¿no corrían el peligro de volatilizarse en un tan bello e ingenioso juego de apariencias? Shaftesbury no quiso ni pudo abordar el problema de la teodicea, el problema del origen, del afán de existencia y de la efectividad de lo malo y de lo ruín en el mundo, el problema de su imperfección a pesar de su proveniencia divina... Pero nosotros no tenemos por qué preocuparnos de las insuficiencias o excelencias filosóficas de sus respuestas, sino tan sólo de si eran o no aptas para aportar algo al pensamiento histórico del futuro.

Esta aptitud de futuro la tuvo la obra de Shaftesbury por razón de dos pensamientos capitales, uno, de procedencia, en general, tan cristiana como neoplatónica, el *cual, sentido profunda y originalmente* por Shaftesbury, nunca podría ser olvidado por los historicistas, en tanto que, el otro, surgido de sus dotes estéticas personales y coincidente, también, con la visión neoplatónica del mundo, abría de igual modo, a la mirada histórica, nuevas posibilidades. ¿Debo, dice Shaftesbury en *Moralistas* por boca de Filocles, contemplar las cosas por un cristal mágico que me trueque lo malo en bueno y maravillarme de todo? A lo que replica Theocles: Un espíritu que no mira

al infinito no puede ver cabalmente y por eso tantas cosas en sí mismas perfectas de verdad, le aparecen llenas de imperfecciones. No te dejes deprimir, agrega en otro pasaje,[3] por la visión de tanta desdicha y dolor en la historia y por el derrumbamiento sobre ella de tanta catástrofe. El abismo se alza delante y detrás de nosotros; generaciones que desaparecen, ondas del mar, hojas y hierbas y eterno cambio y transformación de las cosas. Todo esto ha sido y no podía ser de otra manera, pero no solamente ha sido necesario sino lo mejor que podía acontecer, "pues el espíritu *(mind)* o la razón del universo no puede obrar contra sí mismo y sabe de la mejor manera lo que para él es lo mejor". Tú temes ahora, acaso, que el insólito crecimiento del poder de la Francia la conduzca al entronizamiento de la monarquía universal. Conocer esto ¿no es acaso la mejor manera de precaverlo?

Esto nos lleva al segundo de los pensamientos consoladores, el cual, por la visión del infinito, con su exigencia de confianza religiosa, nos transporta a lo finito con su mezcla de misterio y evidencia. Entremezclados por doquier se me aparecen placer y dolor, belleza y fealdad, se dice en *Moralistas*, de la manera como un tapiz abigarrado tejido con desordenado trabajo, y, sin embargo, del más hermoso aspecto de conjunto. La belleza del mundo radica, en general, en contraposiciones, emergiendo de la diversidad y oposición de principios una universal armonía. También lo yermo y lo salvaje, aun despertando temor y espanto, tienen su peculiar belleza y su recóndito encanto. También las serpientes y animales salvajes, aunque nos repugnen, son bellos considerados en sí mismos. El veneno puede emplearse como remedio curativo. El celo religioso y la impostura pueden coexistir, como la experiencia muestra, en la misma persona, aunque consideradas las cosas en conjunto se dé en el mundo más engaño inocente que impostura premeditada.

Todavía, en otro lugar, un ejemplo digno de ser meditado. Heroísmo y filantropía, se dice en el *Essay on the Freedom of Wit and Humour*, son casi una y la misma cosa. Pero, mediante una ligera desviación de estos afectos, el heroe y libertador se convierte en un opresor y demoledor.

Se advierte ya aquí cómo sus pensamientos rozan el mundo histórico y señalan una vía de interpretación que se aparta de la Ilustración racionalista. Para ésta piedad y engaño, heroísmo y tiranía, aparecen como términos normalmente irreconciliables, porque, prisionera del intelectualismo y de los conceptos rígidos del derecho natural, al separarlos lógica y moralmente no puede representárselos de manera viva en su entrecruzamiento. Tampoco Shaftesbury se libera de este intelectualismo cuando se mueve exclusivamente

[3] Apéndice "Necessity" en RAND, *The Life etc. of Shaftesbury* (1900), pp. 90*ss*, comp. WEISER, *ob. cit.* p. 362.

entre pensamientos éticos (así en su *Inquiry Concerning Virtue or Merit*). Pero cuando contempla el mundo y la vida en su totalidad, siente que la vida no puede dominarse espiritualmente, de modo completo, mediante el intelecto y los conceptos racionales. Su sentido estético, volando con las alas de la metafísica armoniosa del mundo neoplatónico, creó el nuevo instrumento de conocimiento histórico, que, al tiempo que enseña a prestar por doquier atención a los todos, a las formas, al centro interior y fuerza actuante de las cosas vivientes, pudo dominar las oposiciones y contradicciones, que no sólo funcionan entre ellas sino que radican en ellas. Las cosas le aparecen, por tanto, buenas y bellas, no sólo a pesar de estas contradicciones, sino por razón de ellas, porque todo, en último término, lo grande como lo pequeño, contribuye a la armoniosa totalidad del mundo.

Sus obras desprenden todavía una última enseñanza: el entusiasmo, indispensable para una profunda visión y comprensión de las cosas históricas, y que, como fuerza impulsiva, debe juntarse al sentido estético y a la necesidad metafísica del estudioso. Todo amor y admiración auténticos es entusiasmo, se lee en *Moralistas*, hasta la ciencia pura, los viajes de exploración, la galantería, la guerra, el heroísmo, todo, todo es entusiasmo. Para el racionalismo iusnaturalista el entusiasmo era como un fuego voraz, algunas veces útil, pero al que hay que observar y rodear con cautela. Para otros de sus contemporáneos entusiasmo significaba tanto como fanatismo, al que se trataba orgullosamente de destronar. También resuena esto en el espíritu libre de Shaftesbury. Nunca, observa *(A Letter Conserning Enthusiasm)*, se dió en nuestra nación un tiempo en el cual la locura y la extravagancia se denunciaran con más agudeza y fueran más ingeniosamente reídas. ¿Donde están los límites entre el entusiasmo sano y el híbrido? ¿Y cómo, según eso, habría de juzgarse su influencia en la vida histórica? La respuesta de Shaftesbury a este problema, por muy vinculada a su tiempo que pueda parecer en muchos de sus aspectos, prepara también el camino a una comprensión histórica más profunda de los fenómenos irracionales. En todas estas inclinaciones que tienden a lo maravilloso y sobrenatural se trata, dice invocando a Epicuro, de una disposición congénita, profundamente humana, y, cualesquiera que sean las cosas de que se trate, verdaderas o falsas, son, sin embargo, idénticos los síntomas bajo las cuales aparecen aquellas tendencias. Exteriormente el fanático y el verdadero profeta no podrían distinguirse. Sólo cuando nosotros mismos nos comprendemos y nos controlamos con "buen humor" *(good humour)* tenemos un antídoto contra el entusiasmo que se hibridiza. Pero Dios sabe, observa como de pasada, si no es algo de ese falso entusiasmo lo que nos ha ayudado a los ingleses a sacudir el yugo del Papa.

Con esto y mediante su doctrina de que el entusiasmo era la atmósfera para toda vida espiritual y moral de altura, sacudió el muro que interceptaba la vista de conjunto de la vida psíquica e histórica. No le era posible derribarlo y aplicar a fondo y por extenso su nueva visión al mundo histórico, pues la época, con los problemas que sobre ella gravitaban, no estaba madura todavía. El tiempo trabajaba precisamente para emanciparse de la servidumbre dogmática de las iglesias y por llegar a un conocimiento más libre y más íntimamente humano de la vida. Se luchaba por eso y, durante una lucha, es difícil ser justo con el enemigo y llegar a descubrir, en una y otra parte, como demandaba la teoría de Shaftesbury, formas y armonías actuantes que surgían de contraposiciones. Tras del mundo dogmático-eclesiástico, del que querían librarse, había siempre, para la conciencia de sus adversarios, y como su verdadero representante, una clerecía, cuyo inmoderado afán de dominio e intransigencia se percibía inmediatamente y, a la que, pragmáticamente, se le cargaba la culpa de todo. Shaftesbury luchó así, más o menos abiertamente, contra el fanatismo del alto clero anglicano. Libre y sin prejuicios, con su refinada sensibilidad estética, vió en la propia Italia a la iglesia romana resplandeciente con el brillo de una antigua y fina cultura. Vió que no influía tan sólo con los recursos externos habituales sobre la superstición de las masas, sino que mostraba también a los prosélitos los *inward way of contemplation and divine love* y juzgó que los visitantes asombrados de Roma traerían consigo o la más viva repulsa contra todo regimiento de sacerdotes o la admiración y el deseo hacia una nueva unión con la vieja madre Iglesia *(Misc., Refl.* II, 2). No era esto todavía una plena inteligencia de lo histórico, pero sí la preparación para llegar a ella. Mas, por muy convencido que estuviera de la originaria disposición religiosa del alma humana, por muy profundamente que sintiera el elemento de la veneración religiosa en toda exaltación espiritual y hasta el tránsito de esa veneración al temor *(Misc. Refl.* II, 1), no por eso dejó de ser para él, como para todos los de la Ilustración, el *spirit of bigoiry* una enfermedad de los pueblos de Occidente. Y su notable intento de explicarla históricamente inauguró el tratamiento de la Historia de las religiones por la Ilustración. Lo que quiere decir que tuvo carácter pragmático.

Shaftesbury estudia el clero egipcio, su derecho hereditario y su enorme posesión de tierras; no olvida indicar algunas de las causas accesorias de las supersticiones, el clima por ejemplo, y afirma radicalmente *that dominion must naturally follow property (Misc. Refl.* II, 1), y piensa en silencio en el poder que siempre ha ejercido el alto clero anglicano por causa de sus propiedades territoriales. Y es una proposición de aritmética política la de que al

quantum de la superstición de un país corresponde un número aproximado de sacerdotes, adivinos, etc. Y, en una audaz construcción, vió Shaftesbury cómo el aparato religioso de los egipcios seguía actuando "metamorfoseado" en el *spirit of bigotry* de la antigüedad tardía de los tiempos cristianos (*Misc. Refl.* II, 2).

Es notable cómo se repite, en sus ideas sobre el estado, el mismo espectáculo; revela, sin duda, un sentido genial para captar las raíces históricas de una estructura determinada, sentido que, es verdad, se nutre más de un conocimiento profundo del alma que de la experiencia histórica, pero, al juzgar las diversas formaciones históricas, lo hace en la forma normativa típica de la Ilustración. Se mofaba de la doctrina mecanicista imperante sobre el origen del estado, por obra de un contrato. Pues de ese modo el estado —él lo denomina, a la manera inglesa, *civil government and society*— se convierte en una especie de invento y producto artificial, siendo así que la inclinación social de los hombres, con todas sus disposiciones éticas correlativas, sería algo completamente originario y natural. Pero, frente a los estados contemporáneos, se pronunció el hombre de Ilustración y lanzó el tema, que variaría a través del XVIII, de que los estados auténticos y naturales son los estados pequeños. *West Empires are in many respects unnatural (Essay on the Freedom of Wit and Humour).*

En definitiva ni aun en aquellos territorios de la creación humana en que su corazón batía con más fuerza pudo Shaftesbury superar el espíritu normativo de la concepción iusnaturalista. Los griegos, lo que los romanos habían aprendido de los griegos, y de ambos algunos maestros del Renacimiento, le dieron *right models of perfection* para el arte y la ciencia, eternos y valederos con independencia del tiempo (*Soliloquy*, passim). En la *querelle des anciens et modernes* que conmovía por entonces a los espíritus en Francia, se mantuvo, por consiguiente, fiel a la ideología clásica[4]. En la alabanza por las *refined manner and accurate simplicity of the ancients* (*Misc. Refl.* V, 2) puede pasar por un predecesor de Winckelmann. Desde este punto de vista tenía que antojársele propiamente antinatural el gusto por todo el gótico medieval, así como el del exotismo hindú y del arte japonés que por aquellos días conmovían ya a Inglaterra. Por esta misma razón le fué también imposible comprender al gran Shakespeare. En sus juicios sobre él, ceñidos a ciertos detalles y más reprobatorios que encomiásticos, se echa precisamente de menos aquel punto central interior para el enjuiciamiento de los fenómenos de la vida que hizo a su filosofía tan rica de porvenir.

Pero, este sentido, no tenía en él su origen más profundo en una nece-

[4] Comp. sobre ella WEISBACH en la *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwiss.* XI, 4.

sidad apasionada por la individualidad en general, sino en una prepotente necesidad estética, que ascendía a lo religioso, por la armonía, la proporción y la simetría en cada estructura orgánica. Vió perfectamente que cada cosa que forma la naturaleza la distingue de las demás por un peculiar y original carácter. Pero quería que el artista que imitara la naturaleza eliminara todas las "singularidades", los ángulos y las aristas, para no parecer caprichoso *(Essay on the Freedom of Wit and Humour)*. Buscaba, pues, en el arte, más lo típico que lo totalmente individual. Se puede también decir que aquí corrigió su concepto de la naturaleza, en rigor más justo, por figurársele demasiado empírico, sustituyéndolo por otro más alto y armonizador. Naturaleza era para Shaftesbury armonía y armonía naturaleza[5]. Este nuevo derecho natural que él creó con un sentido platónico-neoplatónico estaba mucho más lleno de alma que el viejo derecho natural moral-intelectualista, porque tenía un oído sensible para los más finos y oscuros tonos de la intimidad. Pero aspiraba, no menos que el antiguo, a principios absolutamente valederos.

En un principio, como él mismo se da cuenta, el desarrollo general del gusto artístico pudo partir, como en los niños, de lo insólito, de lo maravilloso y de lo enorme. Pero, una vez llegado, como en Grecia, a lo natural y sencillo y a la adecuada imitación de la naturaleza, estaba excluída para él una evolución más alta o distinta hacia nuevos valores *(Soliloquy* IV, 2). Así se paralizó este conato de pensamiento evolutivo ante el muro de un ideal absoluto.

Estamos muy lejos de hacer un reproche de lo que debe considerarse como una interior necesidad de la historia del espíritu. Shaftesbury fué, con toda su libertad espiritual, un hombre absolutamente positivo, desafecto al escepticismo disolvente. Quería sustituir los viejos valores absolutos por otros más profundos. Por eso tenían que presentársele, para satisfacerle, tan absolutamente valederos como los antiguos. Todo esto pertenece a la continuidad de la evolución, que sólo puede desembarazarse gradualmente, paso a paso, de la vieja manera de pensar. Sólo después de medio siglo y en el suelo nuevo de otro pueblo y otra época, pudo lo nuevo y fecundo de su mundo mental dar sus debidos frutos.

Leibniz

Análogamente a lo que aconteció con la doctrina de Shaftesbury, cuyo influjo fué muy tardío, ocurre con la filosofía leibniziana. Es cosa de épocas y generaciones que ciertas ideas de los grandes predecesores desarrollen todo

[5] Por eso yo no me puedo decidir a considerar el elemento clasicista en Shaftesbury, como hace Weiser, p. 58, entre otros, como "inorgánico.

lo que llevan dentro, momento en el que, esas ideas, sobrepasan las intenciones de su inspirador y ayudan así a crear algo nuevo. Los pensamientos fundamentales de la filosofía leibniziana, tal como se dió a conocer hasta su muerte, acaecida en 1716, aportaron a los comienzos del movimiento de la ilustración alemana un tipo de filosofía que se distingue, por una mayor comprensión de la espontaneidad del espíritu, tanto del movimiento inglés como del francés. Pero no pudieron romper todavía con la rigidez del pensamiento intelectualista y iusnaturalista. Y aconteció que, cuando en 1765 se conocieron sus *Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, no fué sólo el conocimiento más completo de su sistema lo que aumentó la fuerza luminosa de su pensamiento sino, sobre todo y en primer lugar, la nueva disposición espiritual de la generación de entonces. Ahora, se dijo, se le comprende mejor que medio siglo antes. Pero, el mismo Leibniz, ¿habría reconocido que se le entendía mejor que antes? El aspecto matemático-racionalista de su sistema, ahora postergado, ¿no era, acaso, tan caro a su corazón como el aspecto dinámico-individualista que relucía ahora con nuevo brillo? Sea de ello lo que fuere, nosotros vamos a limitarnos, a los fines de nuestra investigación, como hicimos con Shaftesbury, precisamente a aclarar esta parte de su sistema. Sólo que no podremos contemplarlo con los ojos del antiguo historicismo, sino del nuevo. Para ello, Leibniz, nos ofrece un gran ejemplo de cómo son un antecedente necesario del historicismo futuro, lo mismo la ruptura con el pensamiento dogmático-eclesiástico, al término de las guerras religiosas, como el auge de las ciencias de la naturaleza al declinar el siglo XVII. El irénico e intermediario entre las confesiones vió que la única verdad cristiana, que él sentía como tal y con convicción dogmática, en la realidad cobraba diferentes expresiones individuales, no rechazables sin más. La *lumen naturale* de la razón, lejos de oponerse a la fé, le confirmaba la unidad de la verdad fundamental del cristianismo. Retrotraer a esta unidad, con ayuda de la razón, la diversidad de las confesiones, era su más entrañable deseo: "el espíritu, que ama la unidad en la diversidad", es una de las expresiones más características de sus *Nouveaux essais*. Lo contrario, amar la diversidad en la unidad, no podía aún decirlo Leibniz, aunque hubiera tenido la máxima sensibilidad para el valor de lo individual. Pero, que reconociera de buen grado la diversidad en general y en ella una armonía de la unidad, fué ya una muy grande cosa y, por la forma en que la elaboró, creadora.

El mismo espectáculo de unidad y diversidad le ofrece el universo visto a través de la nueva ciencia natural. Aquí sentíase Leibniz enteramente moderno y pertrechado de nuevos conocimientos frente a la Antigüedad. La unidad y la conexión regular del universo se llenan ahora de una plenitud

de contenido que no conocieron los antiguos. No poseían, nos dice en la *Teodicea,* la nueva imagen del mundo, según la cual existen muchas Tierras, con el mismo derecho a ser habitadas por seres racionales que la nuestra, aunque no sean precisamente hombres. Nuestro planeta Tierra es sólo, por consiguiente, un apéndice de uno de los soles. El inconmensurable espacio cósmico puede muy bien rebosar de dicha y espiritualidad. Sospecha la existencia de una vida racional por todo el universo, sólo que en infinitas manifestaciones diferentes, pero todas ellas obra unitaria y plena de sentido de la inteligencia "supramundana" de Dios.

Reluce ahora, como en Shaftesbury, la antigua visión neoplatónica del mundo, según la cual todo ser particular recibe su propia naturaleza de una causa única suprema y universal, y de ella depende. Toda belleza, dice Leibniz platónicamente en el prefacio de su *Teodicea,* no es más que un reflejo de los rayos que parten de Dios. Sin embargo, su idea de Dios fué, no sólo teístico-cristiana, sino, también, podría decirse, más pragmática y más vinculada al intelectualismo de su tiempo que la idea mística y supralógica del neoplatonismo. No atenúa este juicio el hecho de que el propio Leibniz se propusiera mantener alejada del antropomorfismo su idea de Dios. Su Dios que, con su sabiduría suprema, con plena conciencia, llama a la vida a este mundo, con todas sus fallas, como el mejor de los mundos posibles, no era, sin embargo, otra cosa que un hombre, el más perfecto, de una perfección inalcanzable, equipado, como dice alguna vez, con las cualidades del mejor monarca y del más grande de los arquitectos *(Teodicea).* Las ideas que se tienen de Dios contienen a menudo un trozo de pensamiento históricamente condicionado, como lo comprobamos en Leibniz. Y como fué, además, un matemático genial con medios para sobrepasar el método puramente geométrico, así también su sistema de la armonía preestablecida, con su plena correspondencia entre las causas eficientes y las finales, con su mecánica rigurosamente aplicada a la totalidad del mundo físico y con la actividad no mecánica de las mónadas, que, no obstante, transcurre en armonía con ese mundo, con su principio de continuidad que une estrechamente todo lo grande y todo lo pequeño, adopta la forma de una magnífica formulación matemática del mundo que trata de aunar íntimamente espíritu y naturaleza, determinado y determinante, libertad y necesidad. Esta concepción total se juzga fracasada en su mayor parte. Pero lo que a nosotros aquí nos importa es afirmar que, en ella, se escondía un germen, capaz de desarrollo, de los que hacen época, que sobrepasa todo pensar iusnaturalista y que, más tarde, fecundaría al historicismo: la idea de la individualidad, peculiar, espontánea, que actúa y se desarrolla según sus propias leyes y que, sin embargo,

no hace sino conjugar una ley universal. De forma que hacía surgir una imagen viva del mundo que, en último término, haría saltar la formulación matemática de él, ya que, volviendo a la idea fundamental neoplatónica, veía una infinita multiplicidad de fuerzas, operantes y afluyentes en continua conexión, que procedían de una última y suprema fuente. El problema de la unidad y multiplicidad que la situación religiosa y la de las ciencias naturales en su tiempo le planteó a Leibniz, recibió así una solución metafísica, que no fué sólo metafísica, sino que, un día, la confirmaría también la experiencia histórica directa.

Para comprender la aparición, en el espíritu de Leibniz, de la idea de la individualidad debemos acudir, más allá de las incitaciones que recibiera de la situación religiosa y de la ciencia de la naturaleza de su tiempo, a lo más personal en él. Siempre las ideas centrales de un filósofo prenden en lo más profundo de una disposición radical del carácter y del espíritu. No podemos suponer como radical en Leibniz la existencia de brotes de subjetivismo moderno. Pues, como su época, estaba todavía demasiado convencido del deber del hombre de incardinarse sumisamente en el orden legal de la vida y del universo. Pero llama la atención que, a los 16 años, en 1663, se haya ocupado en Leipzig, en la tesis de *Principio individui*, de este problema (ed. por Guhrauer en 1837 y en *Philos. Schriften* por Gerhardt, 4, 15*ss.*). Leibniz abordó el problema conforme al método y a la dialéctica escolásticos, pero, no obstante, tropezamos con un principio cargado de porvenir: *Pono igitur, one individuum sua tota entitate individuatur*, el individuo se hace individuo por la totalidad de su naturaleza. Un rasgo peculiarísimo de su carácter lo constituye también la facilidad con que se dejaba influir por extrañas opiniones, reconociendo lo que en ellas había de bueno. "Es extraño, decía Leibniz, pero estoy conforme con la mayor parte de las cosas que leo". (Dilthey, *Obras*, 3, 25.) Si, pues, se quisiera hablar de un rasgo congénito y personal de Leibniz, habría que señalar esta fácil propensión a acatar y asimilarse lo ajeno, pero, al mismo tiempo, habría que añadir que trataba de buscar la armonía y la unidad de lo múltiple.

Su idea de la individualidad le condujo a su doctrina de las mónadas. Tras los cuerpos, pero indisolublemente unidas a ellos, hay unas sustancias de carácter individual, las mónadas, simples, inextensas, entre las que Leibniz cuenta también las almas humanas, que actúan como fuerzas vivas y que estructura lo corporal. Obligado por su sistema, pues de otro modo no creía poder llegar a la armonía preestablecida del mundo, negó a los cartesianos, después de haberles hecho aquella tan grande, si no excesiva concesión, de que todos los cuerpos del mundo se mueven por fuerzas puramente

mecánicas, que las actividades del alma estuvieran condicionadas por acontecimientos externos. El alma, explica Leibniz, depende tan sólo de Dios y de sí misma. Una reflexión profunda enseña que todo, hasta las representaciones y las pasiones, se producen con plena espontaneidad de suelo propio. La idea de una relación absoluta del alma con Dios alentaba en lo profundo del sentimiento cristiano-protestante. Esta idea fué llevada por Leibniz, a través de su nativa disposición, de manera puramente matemática, llegando así a la fundamentación de la idea de la individualidad en Dios. La individualidad, dice en los *Nouveaux essais* (III, 3) contiene lo infinito en sí, y solamente aquél que es capaz de concebir lo infinito, puede también poseer el principio de individuación de ésta o aquella cosa, lo que es consecuencia de la conexión recíproca de todas las cosas del universo.

Para el pensar historicista del futuro es de incalculable alcance una consecuencia relativista que el propio Leibniz infiere de su doctrina, a saber, la de que toda mónada, como él mismo enuncia con sabor neoplatónico, es un vivo espejo del universo, al punto de que se da con ellas una muchedumbre infinita de diferentes imágenes del mundo, las cuales constituyen, sin embargo, las perspectivas según los distintos puntos de vista de cada mónada de una sola realidad. (*Monadología*, § 56 y 57.) Esta clase de relativismo corresponde, como nosotros vimos, a su más íntima predisposición personal.

A su juicio, en la individualidad fracasa todo intento de explicar el mundo por el movimiento mecánico de los átomos. Leibniz restringe, por consiguiente, el principio mecánico al mundo físico, pero, en este mundo ve también actuar la individuación, puesto que el alma o, como él preferiría en este caso llamarla, la entelequia, la atribuye también a las plantas; también en ellas, por consiguiente, percibe una fuerza interiormente estructuradora. De significación para la historia del espíritu, si hemos interpretado bien su relato en los *Nouveaux essais*, es también una pequeña escena acaecida en el parque del Palacio de Charlotenburgo. Una gran princesa, de espíritu finísimo —sin duda debe tratarse de la princesa Carlota Sofía—, durante un paseo por su parque dijo que no creía que pudieran existir dos hojas completamente iguales. Un ingenioso noble que la acompañaba le respondió que le parecía empresa muy fácil encontrar dos hojas enteramente iguales, pero a pesar de los esfuerzos que hizo, no pudo encontrarlas. Leibniz observa, con acierto, que hasta entonces se descuidó hacer consideraciones de esa clase y que la filosofía, de ese modo, se había alejado de los conceptos

más naturales. Leibniz se anticipa así a su época al divisar los contornos de un nuevo continente.

Pero, al dirigir su atención al proceso de la evolución, que incide necesariamente en el ser de la individualidad y de la mónada, da todavía un paso más en esa dirección, como antes insinuábamos. Universo y mónada, individualidad e infinito se corresponden, según su doctrina, recíprocamente. Cada mónada y por ello también, cada alma, aunque sin ventanas para los influjos físicos, refleja la totalidad del universo, nunca con perfecta claridad, pero sí en distintos grados de ella, avanzando desde la confusión de las imperceptibles pequeñas "percepciones", de las que hay en nuestro interior en todo instante una infinidad, hasta los conocimientos racionales logrados mediante la "apercepción" y la reflexión. Las almas pueden, por consiguiente, contener algo dentro de sí sin que se pueda revelar claramente, y sería un milagro poder establecer una divisoria entre el mundo de lo inconsciente y los actos de la conciencia clara. Esta idea fué concebida demasiado intelectualmente, puesto que observaba sólo la diferencia de claridades mayores y menores entre los conocimientos, pero no la participación ni la evolución de las fuerzas psíquicas totales, y, ante todo, de la fantasía (Comp. Croce, *Filosofía de Vico,* p. 52). A pesar de todo, despertar la atención y reflexión de la ciencia hacia la esfera de la vida psíquica inconsciente, tendiendo un puente entre ella y el entendimiento y la razón, sacando a éstos del aislamiento a que los relegara la concepción iusnaturalista, destacando la dinámica y la evolución de abajo arriba en el interior del alma, es un hecho que hace época. Cabe recordar que ya Plotino *(En.* IV, 4) atribuía al alma humana la aptitud de poseer algo sin tener conciencia de ello.

No sólo avanzamos en nuestros conocimientos mediante la *lumen naturale* de la razón, dice luego Leibniz, sino que también por nuestro instinto encontramos verdades innatas, a saber, de naturaleza moral. Nuestro gusto descansa en pequeñas percepciones inconscientes, como también las representaciones que, en su conjunto, son claras, pero confusas en sus partes constitutivas. Más tarde veremos reaparecer en la doctrina, históricamente tan fecunda, de Mösser, de las "impresiones totales", estas ideas que hallamos ya en Shaftesbury, aunque con otra aplicación. Por causa de las pequeñas percepciones, se dice con visión certera y profunda en el prólogo de los *Nouveaux essais,* "el presente está preñado de futuro y repleto de pasado y todo concuerda σύμπνοια πάντα, como Hipócrates dijo".[6] También la expresión

[6] Hipócrates habló de un ξύμπνοια μία como Boutroux muestra en su edición de la *Monadología* p. 177.

de que el soplo del universo anima todas las individualidades y une entre sí a las épocas, debía más tarde animar el entusiasmo del joven Herder.

Pero debemos recordar, como hicimos con ideas análogas de Shaftesbury, los límites del horizonte leibniziano. Pues ocurrió que, por una aplicación diríamos casual de su doctrina, resquebrajó desde abajo, sin darse cuenta, porciones decisivas de la concepción iusnaturalista, pero mantuvo, conscientemente, sus dogmas supremos, no llegando por eso al desarrollo pleno de sus nuevos conocimientos. El proceso evolutivo descubierto por él en lo interior del alma, lo programatizó de manera que tenemos, como supremo resultado de las evoluciones psíquicas, no productos espirituales individuales, sino verdades normativas de validez absoluta. Su opinión, que procede del derecho natural, es que existen verdades necesarias, innatas, eternas, que aunque surjan en parte instintivamente, son aclaradas definitivamente por la razón. Bien sabía Leibniz y lo subraya con frecuencia, que el conocimiento de estas verdades eternas, accesibles a la razón humana esclarecedora, no es completo ni agotador, que existen, sobre nosotros, reinos de espíritus capaces de un conocimiento superior, pero no del supremo, reservado a Dios. Pero también la incompleta posesión de las más altas verdades a las que puede llegar el hombre tiene todavía en Leibniz el carácter de absolutividad, de rigidez y de inmutabilidad que poseen las verdades del derecho natural. Para la lógica y la matemática podía ciertamente Leibnitz, con razón y derecho, predicar la existencia de proposiciones intemporalmente valederas. Pero, ¿cómo podía ocurrir eso con los conceptos de la moral y con la llamada teología natural? De ésta afirmaba Leibniz que había logrado constituirse con axiomas de la eterna razón, de aquellos a los que la razón confiere la plenitud de su certeza. Así, la evolución, que Leibniz descubre en el alma humana, y que conduce de la oscuridad de las percepciones confusas a la diafanidad de las claras apercepciones de la razón y a la normatividad de las verdades eternas, configura más bien un proceso de perfeccionamiento que un auténtico proceso histórico, que, en cada etapa, produce algo individual, aunque muy bien puede fundirse con algo típico y general. "Todo aspira a la perfección, dice Leibniz en el *Système nouveau de la nature*, no solamente por lo que concierne al universo en general, sino a las criaturas en particular". Reafirmamos, para nuestras consideraciones posteriores, esta diferencia esencial entre la idea de evolución en el sentido historicista y la idea de perfección que lleva la impronta de la Ilustración. También la idea de evolución en Shaftesbury está vinculada, como vimos, a la de la perfección.

El pensamiento evolutivo encontró en el sistema leibniziano todavía otra

limitación. La mónada individual es, para él, eterna e indestructible. En el proceso temporal del mundo la mónada podía encarnar sucesivamente formas más bajas y más altas de la existencia y, desarrollarse, de este modo, hacia adelante. Pero no puede actuar en otras mónadas transformadoramente, pues toda mónada vive, aunque como espejo imperfecto del universo se halle ligada permanentemente a éste, exclusivamente según sus propias leyes, recibidas de Dios. Esto quiere decir que la idea de individualidad remonta a la cima en detrimento del pensar evolutivo, pues radica en la esencia de la evolución histórica que las fuerzas individualmente operantes fructifiquen en el seno unas de otras y con ello influyan en la estructuración de algo nuevo, ya que son, para hablar como Shaftesbury, formas *formativas*. Puede objetarse que la doctrina leibniziana de las mónadas vale para la esfera de la trascendencia, pero no puede transportarse, sin más, al mundo histórico. Sin embargo, se puede decir que establece divisorias interiores entre las fuerzas que operan más íntimamente en la historia. Las mónadas nos aparecen ahora como una colosal madeja de innumerables y dispersos hilos cuyos cabos sólo las manos de Dios juntan a la postre. Su formulación matemática del mundo le impide ver otra salida al problema de la unidad y de la pluralidad. Pero, de este modo la idea evolutiva del futuro historicismo podía padecer un hermetismo monadológico que la limitaría a una pura idea de desarrollo.

La grandeza de Leibniz se cifra en haber sido precursor, tanto de la Ilustración alemana que le sigue, como del idealismo e historicismo alemanes que salieron del seno de ésta. A lo último contribuyó con las ideas más originales de su filosofía, no por sus pensamientos sobre la misma historia ni por sus obras de Historia. Estos pensamientos de su inagotable mente, dispersos en sus obras y cartas, no han sido nunca recogidos en un cuerpo de doctrina y sólo son conocidos por fragmentos. Sus *Annales imperii occidentis brunswicenses* inacabados y que comprenden del año 708 hasta el 1005, se publicaron por primera vez por Pertz (1843) en el siglo XIX, a la hora en que ya se había extinguido su influencia en la ciencia. El francés Davillé, con el acopio de todo este material, con la diligente aplicación de las abejas y con el más grande entusiasmo, ha tratado de reconstruir la figura de Leibniz como historiador (*Leibniz historien*, 1909, p., 798), al que diputa como uno de los más grandes historiadores de todos los tiempos. Esto no es, naturalmente, exacto. "Leibniz no intentó jamás acoger el mundo histórico en su sistema filosófico" juzga Dilthey (*Obras*, 3, 36). Lo que es verdad en lo fundamental, pero provoca la curiosidad de saber qué pasa con esta vecindad de gigantescos trabajos históricos y filosóficos, y si no ha habido algunos puentes entre ellos. Y, de

hecho, muestra este eminente ejemplo, no sólo los rasgos típicos de la etapa evolutiva del pensamiento histórico de entonces, sino también los conatos de una genialidad innata contra las limitaciones de su tiempo y de sí mismo. Ambas cosas, lo típico y lo original leibniziano, entran en el cuadro de los antecedentes del historicismo.

Típica es la determinación moral-utilitaria del fin del saber histórico. En la *Teodicea* (II, 148), se dice precisamente que el más noble fin de la Historia consiste, como el de la poesía, en enseñar, mediante ejemplos, la prudencia y la virtud, mostrando el vicio con una tal fisonomía que infunda repulsión. Acaso se sobrepone aquí la tendencia ético-religiosa de su obra a sus propios motivos íntimos, pues el programa de su investigación histórica, presentado en el prólogo a las *Accessiones históricae* (1700), enumeraba también otros motivos y fines, especialmente el inmediato goce de las *res singulares* y la deducción causal, por sus orígenes, de las cosas presentes. Veremos cuán importante llegó a ser precisamente este designio. En el fondo era, acaso, el motivo más profundo, pero en su consciencia dominaba el moralismo utilitario.

Típico es, además, que en medio de la secularización creciente del espíritu europeo y de la inclinación a nuevos fines, no determinados exclusivamente por el interés teológico-eclesiástico, despertara una insólita necesidad de acumulación de material histórico de todos los tiempos, que, si bien estaba centrada casi siempre en el valor absoluto del cristianismo, sentía avidez por todos los aspectos del mundo histórico. El instinto arqueológico, practicado en todos los tiempos, con mayor o menor intensidad, por hombres especialmente dotados, fué entonces moda de la época; lo muestra el incremento de una pesada literatura histórica y de enormes Enciclopedias a partir de la segunda mitad del siglo XVII, indicándonos ya el *Dictionnaire* de Pierre Bayle la emancipación de los supuestos teológicos fundamentales. Y típica, en tercer término, de la época alrededor de 1700, es la necesidad creciente de tratar más crítica y exactamente el nuevo acopio de material del pasado. La iniciación de los métodos críticos en el tratamiento de las obras antiguas corresponde a los grandes filólogos y humanistas holandeses y franceses y, todavía antes, a los humanistas del Renacimiento. Como ahora, en general, resultaba interesante el pasado en amplia medida y las ciencias de la naturaleza habían suministrado el gran ejemplo de que únicamente por métodos rigurosos se podía llegar a una idea más exacta de la realidad, sentíanse forzados a seguir este ejemplo. El benedictino Mabillon les precedió con su famosa crítica de documentos que hizo época. El jesuíta Papebroch trató de sobrepujarlo por un escepticismo sin trabas, pero limitado a la crítica de documentos. Entonces despertó, junto al escepticismo arqueológico, el escepticismo filosófico y religioso, representado por

Bayle en su *Dictionnaire* de quien se ha pensado, con razón, que es el auténtico creador de la *acribia* histórica (Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, p. 276).[7] Simultáneamente con él, trató Leibniz, en todos sus trabajos históricos, de dar satisfacción a las nuevas exigencias,[8] acaso con más fina sensibilidad que Bayle para la dificultad de inferir, de fuentes incompletas y turbias, cómo habían sido las cosas en realidad. Se sintió ya entonces la necesidad de añadir a la crítica de las fuentes, la crítica objetiva. En esta crítica objetiva se hizo valer la inclinación pragmática de la época de explicar en seguida lo incomprensible por lo fácilmente comprensible. Pero en esto tuvo Leibniz el notable presentimiento de que debía ahondarse más para agotar el tema *de fide historica (Nouv. ess.* IV, 16). Baste con estas indicaciones, pues el estudio del desarrollo de los métodos críticos, desarrollo que sin duda guarda una estrecha relación con el sentido histórico, requiere un tratamiento especial. Sólo la plena eclosión del sentido por lo individual y el esclarecimiento gnoseológico que debía aportar la filosofía kantiana, podían conferir al método crítico la interior seguridad que le defendiera de las improvisaciones arbitrarias de lo pragmático.

Se ha calificado a su época de polihistórica, pero de Leibniz se ha dicho, con razón que, más bien que polihistoriador, fué panhistoriador. Porque, en definitiva, aspiraba a asociar en un lazo espiritual todo el saber histórico con su filosofía, sin poder ciertamente lograrlo. "Las gentes dedicadas a la filosofía y al razonamiento, escribe en 1700 a Burnet (Davillé, p. 355, Sec. 4, *Obras filosóficas* ed. por Gerhardt 3, 270), menosprecian por lo común las investigaciones sobre el pasado, y los arqueólogos, a su vez, se mofan de lo que ellos llaman las fantasías de los filósofos. Pero se procedería cuerdamente si se dispensara justicia tanto a los servicios de los unos como de los otros". No obstante, estas palabras muestran que Leibniz concibió estos dos mundos actuando uno junto al otro, no uno dentro del otro, en reciprocidad. El mundo de las "verdades eternas" tenía para él un rango más alto que el mundo de las "verdades de hecho".

Pero no dejaban de darse leves conexiones entre ambos mundos. Cuando se deja llevar en todas direcciones por su inclinación congénita al estudio del pasado, hace recordar una de las ideas fundamentales de su filosofía: el principio de continuidad, que nos hace fijarnos en las pequeñas causas de las grandes cosas, y hasta su doctrina de la individualidad. Con avidez rebusca las huellas del hombre de todos los tiempos y lugares, de los sepulcros las

[7] *Filosofía de la Ilustración*. Edit. por Fondo de Cultura Economica. México, 1942.

[8] Sobre su estimación de la obra de Mabillon y de Papebroch *Vid.* Er. Seeberg, *Gottfr. Arnold*, p. 339.

urnas y restos de esqueletos de los hunos en su comarca, la baja Sajonia, pasando por las inscripciones italianas de los etruscos y romanos hasta el nuevo y maravilloso mundo de la China, del que hablaban los misioneros católicos de entonces, y hasta las Memorias de los hombres de estado del siglo XVII, en cuya mitad se desarrolló su niñez. Su *Protogaea* (publicada en 1749, primer bosquejo en *Acta eruditorum,* 1693) fué pensada como introducción a sus *Anales* y trataba de geografía, geología y de los más antiguos restos humanos de la baja Sajonia —en un marco más breve y concreto, una especie de anticipo de la empresa, emprendida más tarde por Herder, de desarrollar la Historia de la humanidad bajo supuestos cósmicos y terrestres—. No existe ninguna ciencia histórica de hechos que no encuentre su antecedente en alguna de las curiosidades de Leibniz.

Como Leibniz aspiraba a un saber ligado causalmente, por eso sus investigaciones tienen un color tan moderno. De la geografía decía que se pueden deducir de ella los verdaderos intereses de los pueblos y gobiernos (Davillé 436) —un pensamiento, por lo demás, que surgió ya en los estudios teóricos sobre los intereses públicos, de comienzos del siglo XVII *(Idee der Staatsraison* p. 196)—. La genealogía, que cultivó intensamente para fines dinásticos como historiógrafo de los güelfos (partidarios de la dinastía de Hanover), la consideró como esencial porque aclaraba la *connection naturelle des hommes* perteneciendo, por eso, al sistema nervioso y muscular de la Historia (Davillé 441). La exigencia causal y de continuidad se transforma aquí en exigencia genético-causal, como, en forma todavía más grandiosa, en sus famosos esfuerzos en torno a la ciencia del lenguaje, para el establecimiento de afinidades idiomáticas con el fin de aproximarse al idioma primitivo. Pues en las lenguas veía Leibniz "los más viejos monumentos del género humano" *(Nouv. ess.* III, 2, Davillé 403), los testimonios del origen de las afinidades y de los cambios de los pueblos, el espejo de su inteligencia y de su carácter, bajo la misma relación en que se encuentran la luna y el mar. Si se quiere comprender en la historia del espíritu el planteamiento del problema genético del origen del mundo y del idioma primitivo, no debe olvidarse a los sutiles comentadores de la Biblia, a quienes remonta este problema, y el mismo Leibniz nos hace pensar en ello con su hipótesis de que el idioma alemán, por ejemplo, se ha conservado mucho más primitivo y, para decirlo con palabras de Jacobo Boehme, más adámico *(Nouv. ess.* entre otros). Hipótesis atrevida sobre la afinidad entre pueblos muy separados geográficamente, basadas en genealogías que, a menudo, enlazan con las bíblicas, están en boga entre los historiadores del siglo XVII. Pero también, sobre esta clase de estudios, proyecta una luz su doctrina de la individualidad. Pues Leibniz pensaba que el estudio de todos los

idiomas del universo no sólo aclararía la realidad y el origen de los pueblos, sino que sería también de utilidad para el conocimiento de nuestro espíritu y la maravillosa diversidad de sus funciones. Esto le llevó a decir, con el vivo ejemplo de los griegos, de los romanos y de los franceses modernos y con el triste contraejemplo del propio pueblo alemán, que las naciones y sus idiomas florecen siempre simultáneamente. "Yo no creo que esto ocurra por accidente, sino que sostengo que hay una afinidad, como entre la luna y el mar, en el auge y decadencia de los pueblos y de los idiomas" [9] Con sensibilidad para el matiz individual percibió la imposibilidad de traducir la palabra griega "ostracismo" y la romana "proscripción" y derivó certeras consecuencias del dualismo existente entre el lenguaje vulgar y el erudito entre griegos y romanos, y todavía más en las naciones modernas (*Nouv. ess.* III, 9), y sus estudios sobre el cambio de significación de las palabras, consideradas aisladamente, tienen ya cariz histórico-evolutivo.

Todas estas indagaciones provienen de un movimiento general, de la avidez de materiales del siglo, y se desarrollan en el espíritu de Leibniz en efectivos problemas de futura investigación histórica. Caló el mundo histórico con mirada de águila. Sorprende, en sus juicios históricos, la seguridad con que capta los puntos de transición de las épocas, los que, con Ranke, se pueden llamar "momentos históricos". Su sensibilidad para lo esencial del gran destino de los pueblos sobrepujó a la de Voltaire. Patentiza esto la obra maestra *Brevis synopsis historiae guelficae* (Pertz, *Leibniz's gesammelte Werke*, I, Serie, 4, 2275*s*), con su bosquejo de la evolución de los comienzos del medioevo. No admitió la vieja clasificación de la Historia del mundo en cuatro monarquías universales, sino que la dividió, como ahora se hace, en Historia antigua, media y moderna. Su horizonte abarcaba desde el pueblo primitivo de la humanidad hasta los pueblos del lejano Oriente y los secretos de gabinete de su tiempo, y aspira a adornar su obra histórica brunswichiana con descubrimientos *qui tireront sur l'universel quon qu'elles naissent de notre histoire particuliére* (Davillé, 558, *Obras* ed. Klopp, 6, 371). Pero, precisamente, estos *Anales* muestran cuán híbrida y ruda era la forma de historiografía que Leibniz tuvo que adoptar. La forma de anales se parece a la de una gran prisión y, en ella (más de 2,000 páginas impresas) Leibniz almacena un saber formidable, pero repartido muy tosca y superficialmente. Como cronista oficial destaca en su obra personajes históricos, acontecimientos guerreros y políticos, también la historia de la iglesia, pero raramente en su conexión íntima,

[9] *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben*, ed. von P. Pietsch, p. 307. Debo ésta y otras valiosas observaciones al editor de las obras de Leibniz, Porf. Paul Ritter.

más bien alineados la mayoría de las veces cronológicamente. El gran pensador se denuncia ciertamente en muchos atisbos, en juicios, aislados de significación universal, en el realce que presta a problemas importantes, dignos de investigación, en la libertad de movimientos de su mirada, en su destacar amoroso de aquello que puede arrojar luz sobre la cultura espiritual, al punto que parece desprenderse aquí y allá un halo de auténtico colorido medieval. Pero la obra en su totalidad está ligada a las convenciones de la Historia erudita, tiene su lugar, de verdad honroso, en la Historia de la investigación del medioevo o del método crítico-histórico, mejor que en una Historia del origen del historicismo.

Se ha querido también hacer de Leibniz un precursor de lo que se ha llamado con nomenclatura occidental "Historia de la civilización" y que floreció, por primera vez, en los relatos históricos de Voltaire. Pero también aquí hay que hacer determinadas reservas y tener en cuenta lo que hay de individual y de vinculado a la época en su concepción histórica. Toda la historiografía posterior de la cultura y de la civilización, con su deliberada postergación de los sucesos políticos y militares echa sus raíces en la conciencia que de sí tiene la burguesía que, por entonces, se emancipa. Tales fundamentos subyacentes no se rastrean todavía en los esfuerzos históricos de Leibniz. Leibniz fué un servidor de los príncipes y del estado, el cristiano piadoso y el gran sabio y pensador del 1700, de la Alemania del 1700, sobre la que observó, con cierta nostalgia, que aún no poseía las grandes ciudades de Francia y de Inglaterra.

Y aunque en lo íntimo el servidor del príncipe desaparecía casi ante su sensibilidad de alemán y de hombre, de todas maneras, lo que a un servidor alemán de príncipes, lo que a un docto protestante del 1700 podía ser útil y preciso en el trabajo humano, limitaba la elección de aquello que, basándonos en sus esparcidas observaciones, podemos designar como la zona de su interés histórico-cultural. Por eso entra en ella, junto a la política, el derecho y la guerra, la economía, considerada, en sentido mercantilista, como parte de la política. Por eso le atrae también, no solamente la Historia de la iglesia en estricto sentido, sino todo cuanto concierne a los ritos, usos, sectas y creencias populares, surgidas del seno del cristianismo. Cabe ver, en lo que él llama *Historia literaria* y cuyo cultivo recomienda, un anticipo de la futura Historia de la cultura, pues debía mostrar el origen y el progreso de las ciencias y de los inventos —sin olvidar tampoco los juegos, como expresión del espíritu humano—, desde los más antiguos tiempos hasta el presente, en recompensa de los inventores del pasado y estímulo de los venideros, debiendo asimismo, precisamente como lo pedía para la Historia de la filosofía, situar el centro

de gravedad, no en lo biográfico-personal, sino en lo objetivo, en el origen y en el progreso de nuestro saber (Davillé, 348*ss.*). Esto fué, ciertamente, una nueva azadonada en las más profundas capas del orbe histórico, a la vez que un destello de la fe optimista en el progreso de la Ilustración. Por otra razón la idea de evolución se mantiene también aquí, como en el caso de su doctrina de la vida psíquica, prisionera de las limitaciones de la idea de perfeccionamiento.

Es siempre un maravilloso espectáculo ver cómo este espíritu —cuya investigación se puso al servicio de los intereses típicos del principesco siglo XVII de forma tan concienzuda y, casi, pedantesca, llegando hasta el estudio del ceremonial— llevaba también, dentro de sí, ancha y libre, la idea de la humanidad. Despertó en él la conciencia de una misión unitaria de la humanidad, colmable de modo continuo y progresivo por el avance del conocimiento —que es la idea central de la Ilustración—. Y el destino específico alemán, en oposición a la Ilustración de los países del Occidente de Europa, que se nutría de anchurosas corrientes nacionales, se cifraría en una vida dual, la vinculada estrechamente a las circunstancias más pequeñas y la de la libre universalidad del espíritu. Pero esta tensión podía incitar al espíritu a más altos vuelos de los que podía emprender en las culturas nacionales de Occidente. Leibniz creía en el progreso de toda la humanidad hacia la más alta perfección. Pero tal idea fué pensada en grande y dinámicamente, en el sentido del movimiento infinito que caracteriza a su filosofía, pues este progreso de la humanidad no permite aspirar a un estadio final paradisíaco, sino que mira a un proceso infinito: *nec proinde unquam ad terminum progressus perviniri* (Davillé, 709; *Philos. Schriften*, edts. por Gerhardt, 7, 308). El universo se transforma siempre y cobra nuevas perfecciones, aun cuando pierda otras antiguas, escribe en 1716, el año de su muerte (Davillé, 709, *Philos Schriften*, edts. por Gerhardt, 3, 589). En la visión de esta eterna metamorfosis, con continuas ascensiones y descensos, traspasa los límites de su propia idea de perfeccionamiento.[10] El genial presentimiento de la gran revolución que amenazaba al siglo XVIII, debida al predominio de las destructoras opiniones egoístas sobre las del bienestar común y de la patria, no turbó su fe en el progreso (*Nouv. ess.* IV, 16), pues fusiona la nueva fe secular en el progreso con la fe teísticocristiana en la Providencia, consolándose de que la propia Providencia curaría a los hombres mediante esta revolución. Y así como en estos pensamientos reaparece un trozo de su idea pragmática de Dios, mezcla ahora el criterio

10 Estas limitaciones se hacen todavía más visibles en estas palabras: *Universum est ad instar plantae. animalis hactenus ut ad maturitatem tendet. Sed hoc interest, quod nunquam ad summum pervenit maturitatem gradum, nunquam etiam regreditur aut senescit.* Bodemann, *Die Leibniz Handschriften der K. Öff. Bibl. zu Hannover*, p. 121.

pragmático, que sobrestima la acción deliberada del individuo, tan en armonía con los hábitos del siglo absolutista, a su idea del progreso. Pues esperaba milagros, para el levantamiento del género humano, de la acción, quizá de pocos años, de un gran príncipe, quien, nuevo Salomón, reinaría en paz largos años y haría a los hombres más felices, más pacíficos y poderosos frente a la naturaleza (*Nouv. ess.* IV, 3 y conclusión).

Todas las consideraciones de su pensamiento histórico, como también su filosofía, recuerdan a la vez el año 1700 y el 1800 de la historia del espíritu alemán. No pudo pensar hasta el fin lo más grande que legó a los siglos venideros, la idea de individualidad. Se opusieron a ello el viejo derecho natural cristiano y las nuevas exigencias alimentadas por la ciencia natural de buscar, también en las cosas humanas, regularidades independientes del tiempo. Por eso, como hemos visto, concibió Leibniz, todavía en sentido iusnaturalista, el primado de las verdades eternas sobre las verdades de hecho. En su *Teodicea* le ocurrió, a menudo, polemizar contra el escepticismo prosaico de Bayle, hablando del régimen de vida de los hombres, de la infelicidad y del pecado. Pero, invocando siempre principios universalmente valederos, no la razón de la propia legalidad de cada hacer. Alguna vez, proyectando la mirada sobre los pueblos primitivos, encomió la fortaleza de ánimo de los indios en el dolor y en la desgracia (III, 256). Pero midiéndolos, no bajo los supuestos de su propia existencia, sino bajo el ideal normativo del hombre de razón. No obstante, actúa el sentido por lo individual en la muchedumbre de sus curiosidades históricas, y aun cuando no pudo penetrar consecuentemente toda la vida humana, la fuerza germinal de su doctrina de las mónadas le condujo, al menos, a un conocimiento de principio de la más alta significación. El caráter determinista de esta doctrina de las mónadas le abrió la visión a lo profundo del destino individual. "El concepto *(la notion)* de una sustancia individual comprende de una vez para siempre cuanto le puede acaecer", dice en el *Discours de Metaphisique (Philos. Schriften,* eds. por Gerhardt, 4, 436, Davillé, 696). El destino de Alejandro el Grande y el de César incidían en su naturaleza, pues "todo cuanto nos acontece es sólo consecuencia de nuestro ser" (p. 433. 438, 439, entre otras). De aquí arranca el camino a la concepción goetiana de "la forma acuñada que viviendo se desarrolla".

Lo que los grandes pensamientos de Leibniz aportaron al historicismo no fué todavía un nuevo y revolucionador sentir de todo lo humano, como más tarde aconteció en la época del *Sturm und Drang*. Pero tampoco se los puede reducir a un pensamiento que avanza con penetración y osadía, dotado de un genial poder matemático y combinatorio. Leibniz, com Shaftesbury, es sólo comprensible en conexión con la tradición neoplatónica, que no ve en la vida

individual sino el reflejo de lo divino y en los hombres microcosmos del macrocosmos. Leibniz acogió esta tradición con la interioridad que caracteriza al protestantismo alemán, la elaboró con serena profundidad, pero la revistió con la clara vestidura del intelectualismo propio de su época.

III. Godofredo Arnold

En los tiempos de Leibniz ¿era ya posible, y hasta qué punto, romper el sortilegio de la concepción iusnaturalista mediante una lucha consciente contra el intelectualismo? La respuesta la da Godofredo Arnold en su obra "Historia imparcial de la iglesia y de los herejes" *(Unparteiische Kirchen und Ketzerhistorie,* 1699-1700) (aquí citamos la 2ª edición de 1729 en dos tomos).

Arnold (1666-1714) planteó la lucha con verdadera pasión contra la "mordaz y petulante razón" no sólo de sus coetaneos, sino de la de todos los siglos precedentes. Pero no pudo arrostrarla sino desde el campo del espiritualismo místico radical al que llegó desde el pietismo. Interiormente se mantuvo prisionero de este espiritualismo, aun al finalizar el siglo, en que abrazó de nuevo el pietismo, incorporándose al servicio de la iglesia. La obra se origina, antes de esta última conversión, con ánimo radical. Pero también el pietismo, que sobrevino por entonces en Alemania, vivía del patrimonio de la mística y era, como se ha dicho, una nueva mística eclesiástica o sectaria domesticada. Pietistas, místicos y espiritualistas, conjuntamente, prosiguen a su modo la gran cadena espiritual neoplatónica que desde Dionisio Areopagita se había fundido con el cristianismo, y, a partir del Renacimiento, del Humanismo y de la Reforma fué proseguida, no sólo por toda clase de sectas, sino todavía, más significativamente, por cabezas originales y solitarias —todas ellas inspiradas, a diferencia de Shaftesbury, no en un sentido estético y fervoroso del mundo, sino en una piedad subjetiva y sedienta de divinidad.

La gran obra histórica de Arnold es el receptáculo de sus ideas, como Erich Seeberg ha mostrado en su libro sobre él (1923),[11] con la más concentrada intensidad, la mayor hondura conceptual y la más vasta sabiduría. Nosotros no vamos a preguntarnos, como tuvo que hacer Seeberg, sobre las raíces, hincadas en el pasado, ampliamente ramificadas, de su concepción histórica, sino que, dirigida la mirada hacia adelante, nos preguntaremos qué es lo que pudo significar para el futuro historicismo, qué es lo que podía y no podía ofrecerle. Y, como su influencia en el siglo, por muy grande que fuera,

11 Fué precedida esta obra de una exposición sumaria sobre la concepción de la historia en Arnold ("G. Arnolds Anschauung von der Geschichte", *Zeitschrift f Kirchengesch,* tomo 38. Seeberg ha publicado, además, en 1934 fragmentos escogidos de su obra: *G. Arnold, in Auswahl herausgegeben,* 1934).

no puede compararse con la que ejercieron Shaftesbury y Leibniz, nos bastará aquí ceñirnos a una exposición sumaria.

Con Arnold se nos presenta el mismo fenómeno que observamos ya en Shaftesbury y Leibniz y con el que nos toparemos con frecuencia, a saber, que el pensamiento iusnaturalista pudo ser quebrantado por un proceso espiritual que lleva consigo, no obstante, muchos rasgos esenciales del propio pensamiento iusnaturalista. La médula del pensamiento iusnaturalista radica, desde la antigüedad, en el intelectualismo, en la confianza en la capacidad de verdad de la razón concebida intelectualmente. Esta confianza era tan grande que a las verdades halladas se las consideraba como universalmente valederas e intemporales; se las absolutivizaba y uniformizaba. Esta concepción sólo puede quebrantarse, como ya hemos dicho, partiendo del alma, partiendo de la conciencia creciente de que la razón concebida intelectualmente, como entendimiento, no basta para encontrar las verdades decisivas de la vida, de las que depende también el pensar histórico. Pero esta revolución de lo irracional contra lo racional quedó confinada, en un principio, en el campo de lo racional, atribuyendo a los valores espirituales descubiertos por ella un carácter tan absoluto, intemporal y uniforme como poseían las verdades racionales al estilo iusnaturalista. Si pudimos hablar en el caso de Shaftesbury de un nuevo derecho natural elaborado con un sentido platónico-neoplatónico, ahora podemos caracterizar la visión del mundo y de la historia de Godofredo Arnold, en atención a la forma de pensamiento, como un derecho natural del alma.

Pues, según Arnold, en la vida y en la historia de la humanidad, desde Adán hasta el punto terminal de la ἀποκατάστασις πάντων en cuya proximidad cree, y en la que "todas las criaturas (se sumergen) en su unidad originaria beatísima, ... como en un mar insondable del amor eterno" (1, 1202) se realiza un proceso fundamental del alma, intemporal y recurrente. Este proceso radical consiste en una disyunción entre el bien y el mal, en una elección entre mundo, egoísmo, pecado, "la muchedumbre del mal y el viejo Adán" y la huída del mundo, el desprendimiento de sí, apertura del alma a Dios, su iluminación por El, su fusión con El, mística. La historia nos enseña una sola cosa: que a una masa predominante de acontecer pecaminoso y mundano, se contrapone el acontecer espiritual de los menos, en verdad, piadosos —lo cual se ha dado antes del Cristianismo y puede darse también fuera de él—. Podemos dejar de lado los problemas teológicos de cómo Arnold pudo hacer compatible este universalismo religioso con su fe interior en Cristo y en la revelación de la palabra de Dios, con el pensamiento espiritualista de una iluminación directa y renovada de los hombres piadosos por el Espíritu Santo.

Para nuestra investigación lo decisivo es que la aplicación de sus principios no nos aporta, inmediatamente, ningún nuevo acceso a la comprensión de la historia del mundo que sobrepase la entonces imperante concepción pragmático-iusnaturalista. Pues la historia la consideraba Arnold, en lo fundamental, como sin valor; hasta violadora del valor, "porque las faltas, las locuras y los pecados humanos componen la mayor parte de la historia en todo su decurso" (1, 453). Al narrar la Historia de la iglesia lo hizo con un acopio tan insólito de material porque creyó así servir al repudio de los malos. Pues la decadencia de la iglesia y la aparición de un clericalismo perverso, data, según él, del término de las comunidades primitivas apostólicas, prosigue a través de la Edad Media, tan pronto con ritmo estacionado como acelerado, hasta los tiempos de los prerreformadores y del joven Lutero, en el que vuelve a resplandecer la eterna luz con un poco más de brillo, para sumirse de nuevo en la pendenciera e intolerante teología escolar del viejo Lutero y del luteranismo. Siempre hubo, sin embargo, hasta en los tiempos más escandalosos, algunas personas piadosas, lo mismo en la iglesia como en las sectas tan injustamente, a veces, tildadas de herejías, aunque él no amara las sectas y supiera distinguir entre los herejes. Los más nocivos eran para él los fautores de herejes de la iglesia oficial.

De manera peculiar, Arnold asocia una idea muy antigua dirigida a la comprensión de la totalidad del proceso histórico, el esquema de una edad de oro primitiva, seguida de empeoramientos sucesivos, y la esperanza de una renovación futura del mundo, con la idea dualista y ahistórica de una contante y siempre recurrente coexistencia de grandes nieblas y de poca luz en el mundo. Había también razones místicas consoladoras de estos pocos iluminados. Pero, al mundo histórico, le hace correr análoga suerte que la Historia concebida por la Ilustración le había de deparar. Así como ésta alzaprima el derecho natural, erigiendo el valor absoluto de la razón en patrón de lo histórico, según ella predominantemente irracional, y sólo aquí y allá con chispas de racionalidad, así también el espiritualismo de Arnold erige el valor absoluto del alumbramiento del alma por Dios en piedra de toque del acontecer universal. Pero en este acontecer se repite, como ya sabemos, siempre lo mismo, pues para Arnold el fondo de la naturaleza humana permanece exactamente tan invariable como para el derecho natural tradicional. En el mundo se representa siempre la misma tragicomedia, lo único que cambian son los personajes (en Seeberg, p. 143). Como el pragmatismo personalista, deriva los acontecimientos históricos de las cualidades permanentes de los actores, para él casi siempre cualidades malas. No cabe, por consiguiente, hablar de inclinación alguna, por su parte, a la idea de evolución.

Hasta la corrupción que constata a partir del fin de los tiempos apostólicos no se basa en una evolución, sino en la irrupción del perpetuo principio del mal, como, por el contrario, se puede hablar de una "irrupción" pasajera del principio del bien (I, 494) en los días primaverales de la Reforma.

Pero ha sido el primero de los historiadores en situar el alma del hombre en el punto central de la vida histórica, como Seeberg ha observado justamente (p. 147). Por monótonos que aparezcan en el relato histórico sus pronunciamientos sobre lo bueno y lo malo, el caso es que concibe siempre ese relato como una totalidad, determinada, no por el entendimiento y la razón, sino por la voluntad, esto es, por la dirección anímica fundamental. Tampoco los verdaderos herejes e incrédulos lo son por falsas opiniones, sino, según una de sus tesis capitales, por voluntad viciosa que "pone al entendimiento inmediatamente de su lado" (I, 38). Los afanes del entendimiento y de la "cáustica razón" eran, para su sed mística, poco menos que cosas malas. Sobran los libros, los conceptos, Aristóteles y la teología escolar para llegar a las profundas fuentes de la vida del alma en Dios. Y, más lejos, nos dice que es a los solitarios anhelantes de Dios a quienes busca y saluda en la historia. ¿Se agita ya el individualismo en el sentido representado por la idea de la individualidad del historicismo? O, al menos, ¿un precedente?

Esta idea de la individualidad, partiendo de la individualidad del alma humana, ve también las formaciones y comunidades creadas por ella, por muy típicas que sean, como productos irreductiblemente individuales, y el individuo viviendo y desarrollándose en el seno de estas formaciones y comunidades mayores, y en constante y recíproca influencia con ellas. Falta en Arnold este sentido de la implicación del individuo dentro de una vida total también individual. Seeberg dice certeramente "como en la historiografía de la Ilustración, el individuo queda aislado sin conexión interna alguna con la sociedad en que vive" (p. 146).

Pero, al menos, el alma humana individual ¿es concebida como individualidad? El ahondamiento espiritual y la interiorización que propugna Arnold, para convertirse en espejo de la luz divina, aparecen poco diferenciados. La vivencia del renacer es, en rigor, para dejar de nuevo el juicio a Seeberg (p. 218), en todas partes la misma. Y, este renacer, debía transformarse en la vida práctica en un ascetismo que llevaría al aniquilamiento de todos los impulsos obstativos a la fusión mística del alma en Dios y, podemos decir, a la aversión por la cultura. Y Arnold toma entonces pretexto de la complacencia de Lutero por el canto y la danza alegres (I, 505) y del entusiasmo de Melanchton por Homero (I, 583*ss.*) para decir que es el Anticristo quien ha metido en las iglesias los tubos de los órganos. Todo esto evoca al punto

el atenazamiento de la individualidad por el pietismo. La vida del alma debía hacerse cada vez más angosta y pobre de contenido y, en cambio, más profunda y sensible para lo único que es necesario. El "egoísmo" *(Selbheit)* es condenado como la raíz del mal. Arnold poetizó (Seeberg, p. 174): *Geh ans dir selbst und deiner Eigenheit so bist du in der Welt von Welt befreit* (Sal de ti y de tu peculiaridad y te librarás en el mundo del mundo). Con esto, topamos uno de los fenómenos más importantes y admirables de la historia espiritual alemana del siglo XVIII. Al maniatar el pietismo, del que Arnold puede considerarse, también en este caso, como su representante, la individualidad, a la vez que removía los más profundos yacimientos del alma, hubo de provocar una tensión interior de fuerzas que tenían que contribuir, en definitiva, a la eclosión de la individualidad. Pietismo y mística pertenecen, por tanto, a pesar de la absolutividad y uniformidad de los valores espirituales creados por ellos, a los preparadores más efectivos de una vida individual nueva que fué, a su vez, el suelo místico del historicismo. No es la única línea de la evolución, pero sí una de las capitales, la que conduce del pietismo al historicismo, pasando por la época del *Sturm und Drang*. Pues uno de los conocimientos históricos más firmes de la Historia del espíritu[12] es que el pietismo alemán constituyó un estadio previo, psicológicamente necesario, del *Sturm und Drang*, de la utilización de todas las fuerzas anímicas, al punto de que hasta se corre el peligro de exagerar su influencia en detrimento de la riqueza de los demás motivos concurrentes en el siglo XVIII. Pero, el pietismo, en el que seguía viviendo, un poco amortiguado, el misticismo, fué el primero que en Alemania arrebató a un grupo de hombres de todas las clases sociales de la aceptación rutinaria de las circunstancias, acostumbrándolos a vivir, si apacibles y sencillos en su vida exterior, exaltados en la intimidad de su existencia. Aprendieron a desasirse del prosaísmo e inanidad de la vida cotidiana, a remontarse de la alegría y del dolor pequeños, a espiar todos los sentimientos en busca de su valor, de su misterio, dándose así verdadera cuenta del yo que trataban de sofocar. No vamos a hablar aquí de los contenidos y valores religiosos, sino solamente del hecho de que, precisamente valores religiosos, pudieran ser transferidos, con acción transformadora y fecunda, a otros dominios muy diferentes de la vida. La nueva poesía alemana, a partir de Klopstock, empieza a sentir esto. En sus imágenes, como en su léxico, se advierte ya, como observa Burdach, la influencia del pietismo y de su pre-

[12] Comp. BURDACH, "Faust und Moses" en las *Sitzungsberichten D. Berliner Aka.* 1912, UNGER, *Hammann u. d. Aufklärung*, 1925, KORFF, *Geist d. Gosthezeit*, I, 1923, Coppel S. PINSON, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, 1934 (del que yo he hablado en *Hist. Zschr.* 151, 116).

decesora la mística. Más tarde, en la juventud de Herder y de Goethe, se nos presentará de nuevo el mismo fenómeno.

Goethe es también un testimonio fundamental para confirmar la especial influencia de la obra de Godofredo Arnold *Historia imparcial de la iglesia y de los herejes*[13] y su relación con nuestro tema. Goethe leyó esta obra en 1768, en los años tumultuosos de su juventud, cuando retornó a Franckfurt desde Leipzig y reunía los elementos para una nueva vida interior *(Dicht. u. Wahrh.* 2ª parte, libro 8). "Este hombre no es sólo un historiador reflexivo, sino también un hombre piadoso y sensible". Goethe se dió cuenta, por tanto, que Arnold había penetrado en la historia, desbordando el sentido pragmático imperante con el alma como nuevo órgano de conocimiento. Y esto le infundió acaso la sospecha de que la historia no era solamente hechos explicables pragmáticamente, sino que guardaba dentro de sí contenidos psíquicos. Además, experimentó, a través de Arnold, la doble influencia del misticismo y del pietismo que desborda las intenciones de estos. Arnold ofreció, sin pretenderlo, un libro de retratos del individualismo religioso, presentando con sus propias palabras, especialmente en las últimas partes después de la Reforma, una impresionante muchedumbre de notables individualidades, de solitarios apetentes de Dios, disidentes de la teología escolar imperante.

Arnold no pretendió mostrar lo individualísimo e irreductible de ellos, sino lo siempre recurrente, explicar, en ellos, la vivencia mística fundamental y, no pocas veces, encontró su propio ideal absoluto de piedad dentro de estos revolucionarios tácitos. Pero en el joven Goethe esta visión de retratos despertó "el espíritu de contradicción y el gusto por la paradoja". Le agradó la audaz protesta de Arnold contra la convención imperante y, para hablar con las palabras de éste, (1, 638) contra "el *praejudicium autoritatis* y especialmente *pluralitatis*". "Estudié con atención las diferentes opiniones, y como ya había oído decir bastante de que, a la postre, todo hombre tiene su propia religión, se me antojó natural que yo pudiera hacerme la mía". Y sigue la descripción de la religión soñada por él entonces, una religión de juventud, fantástica e impregnada de neoplatonismo, y en la que ciertas ideas fundamentales se fundían con las inclinaciones profundas y permanentes de su naturaleza.

Así revierte la mística cristiana de Arnold a su fuente primitiva: el neo-

13 Más testimonios sobre ello en Seeberg, *ob. cit.* En esta obra se encontrarán también datos sobre las relaciones espirituales de Arnold con Thomasius y la Ilustración que, para las necesidades de nuestro tema, podemos relegar. En mi ejemplar de Arnold hay una apostilla manuscrita del siglo XVIII, que dice: "Forster en *Gesch. der Univ. Halle*, p. 87 cuenta que Thomasius decía siempre que, si no tuviera más que dos trajes, vendería uno para comprar la obra de Arnold"; comp. sobre ello Arnold, 2, 1363.

platonismo, el cual, ligado con otros elementos del siglo, podía entonces abrir también nuevos caminos al pensar histórico. Pero también el pensamiento fundamental característico de la mística y el pietismo cristianos, el inmediato comercio del alma individual con Dios, tras el que desaparece el mundo exterior, tenía fuerza germinal suficiente para provocar una nueva vida individual, que sería el supuesto previo de una nueva visión de la humanidad y de la historia. No olvidemos, sin embargo, que este pensamiento fundamental constituye la arteria más profunda, a menudo oculta, del protestantismo, y especialmente del luteranismo alemán. Shaftesbury, Leibniz y Arnold vivieron y pensaron en una atmósfera común de independencia espiritual de las autoridades del mundo y en una dependencia fideísta de la divinidad. En eso radica, en definitiva, su obra preparatoria del historicismo. Pero Vico nos va a mostrar lo que, dentro del vinculado mundo católico, era también factible en este sentido.

IV. Vico

No es un azar que los pensadores que, ya en el primer tercio del siglo XVIII, fueron los precursores de un nuevo pensar histórico capaz de superar el movimiento ascendente y triunfador de la Ilustración, procedieran de Alemania, Inglaterra e Italia. Pues una especial afinidad liga entre sí el espíritu de estas naciones, a pesar de sus divergencias ahondadas por las discrepancias en su fe religiosa; una aptitud, mayor que la de la nación francesa, para superar las trabas del intelectualismo, para pensar partiendo de la intimidad del alma, con la totalidad de sus fuerzas, y engendrar así una individualidad densa de alma. Italia inició el camino con el Renacimiento. La Contrarreforma y la dominación extranjera menguaron esta nueva eclosión de fuerzas, pero no la sepultaron. La vida científica del sur de Italia aparecía singularmente muy agostada por la aridez abstracta de la escolástica sin que, naturalmente, lograra remozarla el viento de la filosofía cartesiana y del pensamiento mecanicista que soplaba desde Francia. La figura de Juan Bautista Vico (1668 hasta 1744) surgió como el milagro de un imprevisto oasis, como expresión de la más original e inagotable fuerza espiritual. El modesto profesor de retórica de la universidad de Nápoles, preterido por sus coetáneos, desdichado en su vida social, asumió por sí solo la lucha, no sólo contra el cartesianismo y el mecanicismo, sino también contra los prejuicios de los grandes maestros del derecho natural, creando con su *Scienza nuova* (en sus tres ediciones de 1725, 1730 y 1744) un "nuevo órgano." del pensar histórico.[14]

[14] Edición crítica de la *Scienza nuova* según el texto de 1744 con las variantes de 1730, etc., por NICOLINI, 3ts. Bari, 1911-16. Comp., además B. CROCE *Bibliografía vichiana*, 1904 y

No se trata, como acontecía con Shaftesbury y Leibniz, de un desprendimiento lento y tranquilo del derecho natural, sino de una efectiva ruptura, la ruptura de un determinado tipo de pensamiento de una personalidad dotada de fantasía y de poder intuitivo, también de una gran fuerza lógica, pero que piensa desde las profundidades del alma para llegar, perforando el intelectualismo que le estorba, a su propio ser y, por él, a nuevos conocimientos. Desde Platón, Plotino y San Agustín, tales rupturas se dieron siempre en las naturalezas geniales, pero no pudieron nunca variar por completo el clima espiritual; ni siquiera en ellos mismos se consumó por entero esta ruptura. Tampoco, como se verá, Vico pudo transformar el uno ni la otra; en algún punto esencial está por bajo de Shaftesbury y Leibniz, mientras que, en otros, les sobrepuja ampliamente. A ellos, en cambio, les fué permitido el ser los eslabones iniciales de una cadena, los maestros de una larga y afortunada generación de continuadores. Los vestigios de una influencia de Vico en los pensadores de quienes nos ocuparemos más tarde, son, por el contrario, insignificantes, debiendo considerarse como la más solitaria y desconocida figura marginal en la vida espiritual del siglo XVIII. Montesquieu poseyó su libro, pero sin aprovecharse de él a lo que parece.[15] Hamann lo pidió en 1777, pero desilusionado por no encontrar lo que esperaba para su circunstancial interés por la economía política, lo dejó a un lado *(Obras,* 5, 267). Herder, que de ordinario es casi profuso en la mención de los autores que le interesan, le dedica ya muy tarde, 1797, en sus *Cartas de humanidad (Obras,* 18, 246), una página de calurosos elogios, pero sin aclarar que le conociera en los tiempos de su mayor producción. Goethe puso su atención en él durante su viaje por Italia, percibió al punto el aliento de un genio, pero al parecer, vió en él más a un anunciador del porvenir que a un ilustrador del presente y no volvió jamás sobre su obra.

La filosofía di G. Vico, 1911, de la que nos servimos aquí en la traducción al alemán por AUERBACH LUECKE, *Die Philosophie G. Vicos,* 1928. Para bibliografía véase, además de esta obra, el concienzudo trabajo de R. PETERS, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico,* 1929. O. E. WEBER, 1822, hizo una traducción muy fiel al alemán de la *Scienza nuova* E. AUERBACH, J. (1924) ha publicado también una nueva y excelente edición, pero muy abreviada. SPRANGER en las *Sitzungscherichten D. Preusz. Akad. d. Wis.,* sesión pública de 28 de enero de 1926, emitió valiosísimas observaciones sobre la teoría de los ciclos y el problema de la decadencia de la cultura. Comp., además O. Frh. v. GEMMINGEN, "Vico, Hamann u. Herder" *(München Diss.,* 1919); E. AUERBACH. "Vico u. Herder", en *Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch,* tomo 10 (1932); G. MAYER "Die Geschichte bei Vico u. bei Montesquieu" en la *Festschrift. f. Fr. Oppenheimer;* NICOLINI. *La giovinezza di G. B. Vico,* 1932. Ver en español la edición de 1725 presentada por el "Centro de Estudios filosóficos" de la U. N. A. de México. Colegio de México, 1942. Trad. de José Carner.

[15] Comp. Croce, p. 243, en la que señala una posible influencia en Montesquieu de la doctrina de los ciclos de Vico.

Puede que en el siglo XVIII haya sido robado con frecuencia sin citársele. Pero, hasta ahora, no se han aportado pruebas plenamente convincentes.[16] Donde se suponen contactos con pensamientos viquianos no llevan, prescindiendo de escasas excepciones, tan inconfundiblemente el sello de la influencia de Vico que puedan con probabilidad retraerse a él y pueden también explicarse como aportaciones espontáneas. Así acontece con su nueva visión de los tiempos primitivos, de la poesía primitiva y de Homero que, como veremos, concuerda en más de un aspecto con el prerromanticismo inglés. Sin embargo, el hecho de que algunos, no la totalidad de sus nuevos y grandes pensamientos, fructificaran también y florecieran, a pesar del olvido en que aparecía sumida su obra, en otras partes, demuestra hasta qué punto gravitaba sobre ellos una necesidad espiritual general. Otros pensamientos suyos comenzaron tan sólo a ejercer una mayor influencia, o, cuando menos, a ser admirados, en el siglo XIX, que es cuando Vico cobra, aunque no plena, mayor autoridad. En rigor, comienza a ocupar la atención a principios del siglo XX bajo los auspicios de Croce, valorándose desde entonces con creciente profundidad el pensamiento viquiano. Acaso radica ello en la oscuridad de su espíritu rompedor y a la brega, siempre a la busca, nunca acabado, o, para decirlo con las palabras de Croce, en su confusión genial y en su confusa genialidad por lo insondable, que puede ofrecer a cada generación aspectos nuevos. Se viaja con él sobre montones de fantásticas y arbitrarias ocurrencias, pero a pesar de ello se ve brillar el oro por todas partes.

Nosotros tendremos necesariamente que prescindir de muchos problemas y pasar por alto muchas oscuridades de su pensamiento para destacar en forma sencilla aquellas ideas que tengan relación con el naciente historicismo, bien en calidad de antecedentes, de afines, bien en calidad de contrarios. Su filosofía gnoseológica y metafísica, tratada profundamente por Croce, debe cuando menos reseñarse. Vico corresponde a un tipo de pensador platónico en su amplio sentido, habiendo estudiado en su juventud con entusiasmo a los neoplatónicos del Renacimiento italiano (Nicolini, *La giovinezza di G. Vico*, p. 103). Asimiló tan íntima y ávidamente su ambiente histórico como una planta los ingredientes del suelo, al punto de que no perdió la conciencia estricta de su fe católica ni aun cuando, empujado por la consecuencia de sus nuevos pensamientos sobre el mundo, su creencia firmemente acentuada de la doctrina de la trascendencia se deslizaba hacia la de la inmanencia de Dios en el mundo. La imagen neoplatónica del mundo volvió de nuevo a ope-

[16] Ni los *Studies in the Genesis of Romantic Theories in the XVIIIth cent.* de ROBERTSON, 1923, quien, pp. 287*ss.*, acepta una profunda influencia de Vico en el movimiento alemán, especialmente en Herder, aportan ninguna prueba.

rar en su doctrina de los "puntos metafísicos", esto es, de aquellas fuerzas íntimas de naturaleza inmaterial, mediante las cuales produce Dios el movimiento y la vida, viniendo así a representar la conexión mecánica de causa y efecto tan sólo la superficie externa. A pesar de sus diferencias, recuerda ésta concepción la *inward form* de Shaftesbury y la doctrina de las mónadas de Leibniz. Se puede conocer sólo aquello que se crea, dice Vico profundamente, principio que recuerda, aunque de lejos, a Kant. Este principio, asociado con el rasgo fundamental de su naturaleza poderosamente imaginativa, con el repudio de la moderna ciencia natural mecanicista y del cartesianismo, le condujo al formidable convencimiento, que superaba a su tiempo, de que no la naturaleza física que Dios ha creado y, por consiguiente, El solo puede conocer, sino el "mundo de las naciones", constituye el dominio que el hombre puede conocer mejor y donde puede alcanzar la verdad probable, ya que no la absoluta, reservada exclusivamente a Dios. Subjetivamente, en el fuego de su trabajo de descubridor, atizado cada vez más por las cosas, llegó a más, a la plena certidumbre de haber arrebatado a Dios el secreto de la historia.

Veamos ahora las ideas fundamentales de su visión de la historia. Comienza con un notable y problemático compromiso entre la doctrina cristiana y los nuevos conocimientos históricos. Lo creado como bueno por Dios por obra de su libre voluntad y perdido por culpa de la humanidad pecadora, fué castigado por el diluvio, que aniquiló casi por entero a la especie hombre. Los supervivientes se dividen en el pueblo elegido de los judíos, que recibió la revelación divina y bajo la divina dirección siguió un camino de vida privilegiado, y el pueblo de los paganos, que se sumió en un estado de vida casi animal y del que fueron lentamente redimidos por los patriarcas primitivos, los "gigantes" tan fantásticamente descritos. La religión, si bien una religión turbia, surgida de la mentalidad más primitiva, originada por el temor del más alto poder revelado en el rayo de la tempestad, sirvió de medio para una rehumanización de los gigantes, para una gestación gradual de las instituciones sociales y, finalmente, para la formación de las comunidades de pueblos. Las épocas divina, heroica y humana, se suceden en todos los pueblos, considerados aisladamente. La época divina o de oro no debe entenderse en el viejo sentido idealizador de la edad dorada, sino como la época en que el primer oro del mundo, el trigo, se sembró en el suelo, y los dioses andaban sobre la tierra según se figuraba el hombre primitivo. Todos los pueblos, exceptuando a los judíos, evolucionan lo mismo que el individuo, analogía que está siempre presente ante los ojos de Vico, y pasan por los mismos estadios evolutivos, desde la existencia más primitiva hasta la madurez de una humanidad racional, en que radica propiamente la naturaleza humana. Ahora el pensa-

miento más importante es que las diferentes conformaciones psíquicas de los hombres —la primera casi animal y las posteriores humanizándose sucesiva y gradualmente—, son las que han engendrado las costumbres e instituciones sociales y estatales correspondientes a cada estadio, desde la existencia aislada y sin estado de los gigantes hasta la república popular y la perfecta monarquía. Gradualmente cede la fuerza de la fantasía creadora reemplazándola la reflexión y la abstracción. Se imponen la justicia y la igualdad natural, la naturaleza racional del hombre "que es la auténtica naturaleza humana". Pero, la fragilidad humana no permite alcanzar le perfección absoluta o mantenerse en la perfección. En el punto en que para un pueblo se aproxima el término de la evolución, se apresura el proceso de su derrumbamiento moral, se hunde en el retroceso a la barbarie primitiva y recomienzan los eternos procesos vitales: *corso e ricorso*.

Representa, por tanto, en primer término esta doctrina, una profunda y grandiosa renovación de la doctrina de los ciclos de la Antigüedad y del Renacimiento. No sólo se suceden unas a otras, cíclicamente, las formas constitucionales, como enseñó Polibio, sino también las conformaciones psíquicas que las producen. No sólo la *virtu* de los pueblos asciende y mengua y se desplaza de unos a otros, como ya agregó profundamente Maquiavelo, sino que, en lugar del desplazamiento de una sola fuerza anímica, tenemos el cambio regular, dentro de un mismo pueblo, de los sistemas de fuerzas anímicas, teniendo cada uno sus especiales posibilidades realizadoras, sus especiales virtudes y fallas. De las diversas almas de los hombres, que se desarrollan gradualmente, dimanan los cambios de destino.

Nunca se había abarcado tan universalmente la Historia de la humanidad, articulada en naciones o pueblos, ni penetrado, a la vez, tan profundamente en las raíces del acontecer. Pero, por fecundante y revolucionaria que aparezca esta concepción, no por eso se agotan en ella ni sus contenidos más significativos ni sus últimas profundidades. Encierran, también, un tesoro intelectual heredado, pero transformado y convertido en algo nuevo y original, el cual, sea o no por mediación de Vico, el caso es que se ha convertido en uno de los motivos fundamentales del pensar histórico moderno.

El pensamiento de Vico sobre la Providencia nos lleva a una serie de hondos problemas. Vico compartía con todos los filósofos de la Historia cristiana desde San Agustín a Bossuet, la firme creencia de que Dios rige el mundo según sus designios y que la suerte de los pueblos está determinada por su volutad. Pero, ¿cómo la rige? ¿Cómo, dónde, cuándo, deja sentir a los pueblos su voluntad? Hasta entonces imperaba el providencialismo antropomórfico

que, aun después de Vico, sobrevivió largo tiempo en los círculos cristianos, de que la cólera o la benevolencia de Dios podía colegirse inmediatamente por la dicha o el infortunio de los pueblos. Donde era menester esta intervención divina se dejaba sentir hasta por los milagros u otros hechos maravillosos. De esto ya ni se habla en Vico. Este adopta la posición decisiva por la cual puede concilarse, hasta un cierto grado, el cristianismo con una filosofía inmanentista, a saber, que Dios sólo puede influir en la historia a través de la naturaleza, de la naturaleza, creada por él, del hombre —con excepción siempre del pueblo judío elegido—. La naturaleza del hombre radica en pensar tan sólo en su personal provecho. El espíritu divino, una vez otorgada la libertad de la voluntad, deja a los hombres el libre juego de sus pasiones, pero deja a la vez desarrollarse este juego tan sabia y superiormente, que de él derivan el orden civil, la superación gradual de la barbarie y, por último, la humanidad. Dios logra así, como Vico mismo expresa, que "los limitados fines humanos se convierten en servidores de los más altos fines divinos y concurren siempre a la conservación del género humano sobre la tierra". Recuerda esto la "astucia de la razón" de Hegel y la doctrina de la heterogonía de los fines de Wundt. Volveremos más tarde sobre este problema al hablar de Herder, cuando lleguemos a una etapa más alta de los procesos de la evolución que nos incumbe diseñar. La concepción cristiana fué siempre que también el mal lo convierte Dios en instrumento de su voluntad, pero se pensaba, por lo general, de modo personal en los casos particulares. Vico avanza en lo profundo, viendo la totalidad de la vida histórica como un proceso natural de pasiones humanamente limitadas, las cuales conducen, sin embargo, a resultados plenos de valor y sentido porque, sobre la sinrazón de los hombres, impera una razón más alta. Vico aparta un poco, por decirlo así, sin debilitarla, la mano de Dios de la historia y da a ésta su natural libertad de movimientos. Esto constituyó el acto decisivo para la incipiente secularización de la Historia en la que descansó el pensamiento histórico moderno, la cual emprendió Vico como creyente, no como escéptico, como es el caso en los escritores de la Ilustración. Pero no hizo sino iniciar esta secularización, pues, aun considerada la historia *sub specie eterni*, la mantiene todavía vinculada a la inmediata voluntad de Dios. No obstante, en su nueva forma de consideración incide, oculta para él mismo, una fuerza impulsiva que empuja a concebir la vida histórica como un efecto de fuerzas y leyes inmanentes. Se ha llegado a atribuirle, exagerando acaso, una tendencia creciente a acentuar cada vez más el principio de la inmanencia frente al de la trascendencia de la dirección divina, como se vería en el curso de la primera a la segunda redacción de su *Scienza* (Peters,

p. 18). En todo caso, su deseo consciente no llegó hasta eso. Lo demuestra la enorme significación que atribuye a la religión como medio capital para la progresiva humanización de la humanidad primitiva de los idólatras. Aun siendo una religión falsa y grosera, prendió, sin embargo, en el tosco cerebro de los gigantes a través del temor que el rayo despertaba en ellos, mostrándoles a Dios en la tempestad. "Unicamente a través de las religiones realizan los pueblos buenos hechos con impulsos sensibles" dice como conclusión Vico. A las religiones paganas las reconoció igualmente como instrumentos de Dios —un nuevo paso para la secularización de la Historia—, pues hasta entonces el pensamiento cristiano sólo les concedía el carácter de una religión revelada degenerada o corrompida. Para Vico la religión es ni más ni menos que la fuerza más valiosa de la historia.

El pensamiento de Vico de que los propios hombres no supieron lo que hacían al crear el orden civil y la cultura, sino que obedecieron simplemente sus momentáneos intereses sensuales y egoístas, ha sido de un efecto profundamente liberador para el pensamiento histórico. Con este pensamiento perdió terreno la doctrina iusnaturalista del origen del estado por obra de un contrato racional entre los hombres. Y, con ella, el hábito pragmático dominante largo tiempo antes y después de Vico, de suponer por dondequiera fines intencionales y de ver, asímismo, en las grandes instituciones de la historia el planeamiento de la obra de los individuos. A la proposición de la metafísica racional *homo intelligendo fit omnia* contrapone orgullosamente Vico la proposición *homo non intelligendo fit omnia* de una metafísica inspirada en la fantasía. Es un error, aclara Vico, que Minos, Teseo, Licurgo y Rómulo y otros reyes romanos, dieran leyes generales. El propósito que enardecía a Vico, arrojar por la borda la tradición clásica, se remonta en él a algo más profundo, a algo no solamente investigado y conocido empíricamente, sino sentido en un trabajo penetrante de veinte años que enardeció su pulso y encendió su corazón: la vivencia del hombre primitivo, de los tiempos primitivos, de la poesía primitiva, del pensamiento poético, imaginativo y emocional de aquellos insólitos, terribles, salvajes, y crueles, aunque también magnánimos, inventores y creadores hombres primitivos, de cuya inaudita fantasía no puede el hombre moderno hacerse ya ninguna idea. Vico hubo de leer en su juventud el poema didáctico de Lucrecio *De rerum natura*: la grandiosa imagen que este libro ofrece del hombre primitivo perduró en él en muchos de sus rasgos (Nicolini, *La giovinezza di G. Vico*, pp. 121ss.). Pero Vico aportó nuevos y más originales medios de conocimiento. La inmersión en el mundo de los hombres de Homero, con su ética de tan violento contraste

con los conceptos modernos; en el viejo derecho romano, con su rigidez y su crueldad; en la *Germania* de Tácito; su inmersión, por lo que respecta al pensamiento surgido de la fantasía y de los instintos, en el alma de los niños; la observación, luego, de la conducta y de las costumbres de sus propios paisanos de las más bajas capas; y, por último, el saber todavía parvo, pero felizmente aprovechado, de las cualidades psicológicas de las poblaciones indígenas de América, tales fueron las fuentes que Vico combinó genialmente y de las que extrajo el conocimiento de que, el hombre primitivo, tuvo que ser plena, irreductiblemente distinto de lo que sobre él pensaron la sabiduría tradicional de los poetas y filósofos y aun de lo que sobre él pensaban los grandes y modernos maestros del derecho natural. Pues todas éstas eran ideas que no superaban aquella representación de un estado natural, basada en un esquema de hombre normal, del cual había surgido el estado civil[17].

Con esto hubo de dislocarse en sus puntos más decisivos la antigua concepción iusnaturalista de la identidad de la naturaleza humana. Se podría sospechar que de aquí le vino el impulso para reelaborar el concepto cristiano tradicional de la Providencia, para darle la orientación arriba indicada. Pues había necesidad de atribuir, como fuera, a la voluntad divina, el hecho de que el hombre hubiera sido en otro tiempo completamente distinto que ahora y que de él proceda, sin embargo, el hombre moderno, aunque no deliberadamente, por causa de su sinrazón ciega y, no obstante, positivamente creadora.

El camino estaba, pues, libre, para la idea de la evolución histórica, para que pudiera ser pensada con mayor rigor y consecuencia que nunca. Pero, antes de considerarla en su esencia y en sus limitaciones, debemos lanzar una rápida ojeada sobre algunos efectos especiales del nuevo descubrimiento general. Vico estaba orgulloso de que, mediante esa idea, se hubiera encontrado el acceso al verdadero Homero. Según ideas ya conocidas en la Antigüedad, se le había convertido en el maestro de la sabiduría esotérica y el creador de las costumbres y civilización griegas. Vico apartó este falso revestimiento, viendo a Homero como imagen poética sublime de una magnífica barbarie; tampoco lo vió personalmente, sino que contempló, tras su figura, como el auténtico creador del poema, a todo un pueblo que narraba su historia cantando. De punta a cabo, pensamiento y palabra del hombre primitivo son poéticos y emanados de la fantasía. Los mitos no fueron para él sino narraciones histórico-poéticas hechas con conceptos genéricos de la fantasía, y comprensibles partiendo de la enorme fantasía de aquellos hombres. Así que

17 Comp. JELLINEK, "Adam in der Staatslehre" (*Ausgew. Schriften u. Reden*, 240): "El hombre primitivo del derecho natural tiene también una razón completamente desarrollada".

Hércules, p. ej., no fué una personalidad real, sino que era imaginado por la vida histórica real como "el carácter heróico de los fundadores de pueblos desde el punto de vista del esfuerzo". Mitos e idioma, los más auténticos restos de aquel tiempo, son, para Vico, la fuente más fidedigna de su conocimiento histórico, y pierden todo su valor las narraciones de los filósofos e historiadores posteriores que adulteraron estas noticias con los prejuicios de su tiempo. Por muy fantástica que sea, con frecuencia, la interpretación que da Vico de esos mitos, víctima así también del espíritu de su tiempo, no es ello más que una manifestación psicológicamente necesaria de sus visiones de descubridor. Salir fuera de las categorías falaces de nuestra gris reflexión, sumergirse en el horror del mundo primitivo, fué la pasión casi demoníaca de Vico. Tampoco se encontrará en Vico la más leve huella de nostalgia romántica o idealizadora, como así aconteció con frecuencia al siglo XVIII, por el sentimentalismo que le fué ganando al ocuparse de los tiempos primitivos y del hombre de la naturaleza, pues la admiración por la fuerza poética creadora de ese mundo primitivo corría parejas con el horror por su primitiva humanidad. Más bien se nota la sensibilidad de los hombres exaltados del barroco, pues con esta mezcla contradictoria de fruición y de horror se asomó un siglo antes Boccalini al precipicio de la razón de estado. Pero el deseo ideal de Ranke de libertarse de su yo para recibir en su nuda plenitud el subyugante poder de los fenómenos históricos, fué hasta un cierto punto realizado por Vico.

El sentido por lo auténticamente antiguo devuelve a la Historia romana, especialmente al derecho antiguo meditado a fondo por Vico, algo de su color primitivo. Capta la fusión pecular de la rigidez formalista y de la fuerza poética sensible propia del derecho primitivo, la significación, para la transformación del estado, de la lucha de clases entre patricios y plebeyos y, con esto, de la lucha de clases en general;[18] la compenetración entre continuidad y cambio en la historia de la constitución y de las instituciones, y acierta, mezclándolo con una gran cantidad de adivinaciones aventuradas, con la acción dinámica de causas que derivan de los intereses naturales de la sociedad. No menos importante fué su sentido por los estratos, por las supervivencias de las antiguas costumbres e instituciones en el seno de las nuevas, por lo que, más tarde, se han denominado *survivals*, y que desempeñan para el historiador el papel reconstructor de algunos fósiles. Tales restos, como Vico expresa en una grandiosa imagen repetida frecuentemente, se parecen a las masas de agua dulce que la fuerza de la corriente lleva muy

18 Acaso influyen aquí sobre él los *Discorsi* de MAQUIAVELO. Comp. NICOLINI, *La giovinezza di G. Vico*, p. 107.

lejos mar adentro. Vico no veía nada en reposo estático, sino como habiendo llegado a ser y siendo de nuevo. "La naturaleza de las cosas no es otra cosa que su nacimiento *(nascimento)* en determinado tiempo y bajo determinadas circunstancias."

Pero si observamos que en sus nuevos hallazgos sobre la evolución del estado y del pueblo romano no juegan ningún papel esencial las personalidades conductoras, las guerras exteriores ni las luchas por el poder, nos aproximaremos a las limitaciones de su pensamiento evolutivo. Se ha hablado, con razón, de una fuerte propensión de Vico hacia el colectivismo. (Peters, p. 19.) Con esto superó ciertamente el personalismo pragmático, pero no la forma miope y contraria con que éste dió salida al sentido por el poder que incumbe a las personalidades en la historia, poder que, si bien imbricado en la evolución general, es capaz de darle nuevos impulsos y abrirle caminos nuevos. Tampoco se pueden eliminar de la idea de la evolución histórica ni del destino de los estados y pueblos, la guerra y la política de lucha, de poderío, como factores determinantes hasta de su vida interior y como factores imponderables de su grandeza y caída. Las personalidades conductoras y las guerras son las que prestan, en primer lugar, al proceso histórico, su patente carácter de peculiaridad e imprevisibilidad, que lo hace imposible de ser captado con leyes de carácter universal. Pero, precisamente, dentro de esta regularidad universal, en la *storia ideal eterna,* como repetía siempre, estaba Vico poseso por la embriaguez de sus nuevos descubrimientos. "Tenía que ocurrir, es necesario que ocurra, ocurrirá necesariamente", fué su exclamación profética, de un entusiasmo casi pesado y proclamada lo mismo para la historia del pasado que para la del porvenir. Todos los pueblos tenían que pasar, como ya hemos visto, exactamente por el mismo proceso histórico, lo mismo en su mentalidad que en sus costumbres y formas constitucionales, como ejemplificaba el caso de Roma. Las excepciones notorias a este esquema, tal como él observó que acontecía con los cartagineses y las poblaciones primitivas de América, las explica por causas accidentales. Como Croce observa sagazmente, Vico trata a los romanos no como a romanos, sino como al arquetipo de la especie pueblo. Como ignora la conexión histórico-universal de los pueblos, tal como se origina, ante todo, por las guerras y la recepción de la cultura, no hay que buscar en Vico una Historia universal en sentido propio, pues una de sus proposiciones capitales es que cada pueblo produce por sí mismo, espontáneamente, los mismos grados de evolución. En Vico éste principio debió de ser objeto de una reelaboración, ya que en un primer bosquejo (comp. Croce, p. 169), tenía a los romanos por discípulos del

antiguo pueblo italiano y de los griegos. No es esto un puro error, pues la tendencia a homologar y comparar los grados de evolución en el tránsito de pueblo "natural" a pueblo "cultural", la acepta también la investigación moderna. Pero, por dondequiera, aparece lo típico fundido con lo plenamente individual. Vico polariza el interés por lo típico, no por lo individual de los pueblos. Comprendió, naturalmente, que algo de esto último era causado por el clima y otras circunstancias, pero lo deja a un lado como cosa accesoria.

Prefirió el estudio de griegos y romanos, como el de los demás pueblos del Occidente surgidos por la decadencia de los antiguos, no sólo porque sabía de ellos bastante más que de los del lejano Oriente y del Nuevo Mundo que, con igual derecho, entraban dentro del esquema, sino porque, sin darse cuenta, sentía con más fuerza y, podría decirse, más individualmente, el sentido de su destino. Pero, las profundas improntas individuales que todo pueblo recibe, así por su composición racial como por sus especiales vivencias históricas, no le preocuparon a Vico. Ninguna comunidad humana, por tanto, fué dotada de peculiar "espíritu nacional".

La Historia del mundo vino a ser, por el haz de una idéntica evolución de los pueblos, semejante a un racimo maduro en que cada grano parece igual a los demás. Enseñó la evolución del tipo "pueblo", no la evolución de individualidades. Por eso su idea de la evolución se mantuvo en los límites de una mera idea de desarrollo. Fué el predecesor del positivismo y del colectivismo modernos, pero, del historicismo, sólo en cuanto éste acepta también la evolución de lo típico dentro de su idea de una evolución más rica y compleja. De ahí que pueda valer como legado conjunto de Vico, así al historicismo como al positivismo, la extensión universalizadora del campo del trabajo histórico a todos los pueblos de la tierra y la implantación del método inductivo de investigación que él representa arbitrariamente en los detalles, pero ejemplarmente en principio. Cuando no se limita a la inducción, sino que temerariamente se lanza a las más audaces deducciones —como cuando pretende que las leyes por él descubiertas tengan valor en el caso imaginario del nacimiento de otros mundos—, desborda Vico, metafísicamente, así los límites del historicismo como del positivismo. Evidentemente, esto puede aplicarse en primer término a la exención del pueblo judío elegido por Dios, que le imponía su fé en la Revelación.

Goethe fué el primero en comprender con mayor profundidad la relación entre tipo e individualidad, el problema de la vida histórica más misterioso y, lógicamente, jamás resoluble por entero. Los tipos, las formas recurrentes

de vida, que el espíritu humano crea con abundancia en el estado, en la sociedad, en la religión, en la economía y hasta en los caracteres humanos, se revisten de un carácter individual en la medida en que se manifiestan evolutivamente, en que se transforman, progresan, decaen. Quien como Vico rompió tan violentamente con la forma estática tradicional del derecho natural y concibió tan intensa y profundamente el devenir, el crecimiento y la decadencia de algunos tipos, revelaba con ello, también, una interior predisposición y aptitud para la comprensión de lo individual en la historia. ¿Por qué no lo hizo valer?

Croce da sobre ello una explicación ingeniosa (pp. 126ss. y 183). Croce ve en la rara exención de los judíos a las leyes universales de la evolución una visión u omisión intencional, coincidente con la de muchos creyentes educados culta y científicamente. Si Vico hubiera tratado de penetrar en la vida específicamente individual de los pueblos precisaba o, seguir el ejemplo anticientífico de Bossuet, y señalar paso a paso el dedo de Dios en la historia, o tenía que secularizar la Historia por completo. Lo primero no quiso hacerlo, lo segundo no debía; no le restaba, pues, otro camino que considerar los hechos bajo el punto de vista que le abría su filosofía, como eterno proceso del espíritu que abarcaba tan sólo lo común, no lo individual.

Se puede objetar que los ejemplos posteriores de Herder y de Ranke demuestran la posibilidad de asociar el pensamiento providencialista en la Historia con el pleno sentido por lo individual. Pero, tales ejemplos, pertenecen a un clima espiritual cambiado. Vico rompió el primero con el derecho natural, pero conservaba las huellas de esta rotura en su pensamiento. Tratemos, por consiguiente, de completar la explicación de Croce. En el caso de Vico nos encontramos con una ruptura en la que no sólo se divorcian el pensador y el creyente, sino donde los residuos del pensamiento estático iusnaturalista sobreviven influyendo en sus nuevos pensamientos dinámicos sobre la evolución. En Vico se daba algo del espíritu sintético de los grandes forjadores de sistemas del siglo XVII pero no, todavía, el placer por el análisis y la disección de la Ilustración que, aparejada con una inagotable curiosidad por la abigarrada diversidad de la vida histórica, se nos mostrará como un antecedente de la consideración individualizadora. Precisamente falta en Vico el elemento de la subjetividad, la preocupación por las exigencias y enigmas de la propia psique, que, mediante la adquisición de conciencia de la propia individualidad, debía más tarde preparar el acceso a las individualidades de la historia. Vico se abismó en la humanidad como totalidad, no en los hombres como individualidad. Esta fué la posición de siempre del derecho na-

tural, de la que Vico se aparta tan sólo por un mayor afincamiento y profundidad en la penetración del objeto "humanidad". Leyes sencillas, eternas e intemporales buscaba el derecho natural del siglo XVII para la humanidad; Vico las investigó también, pero con la enorme diferencia de que lo que descubrió no fueron ya las leyes del ser y del durar, sino las de la evolución. En lugar del principio de que el ser de la naturaleza humana retorna y es sustancialmente invariable, surge el principio de que el cambio de la naturaleza humana reproduce incesantemente determinadas formas universales y es, sustancialmente, invariable. En una cáscara rígida pone un contenido dinámico. Uno de los más grandes ejemplos de continuidad de la evolución de la historia espiritual, en que lo superado sigue viviendo de alguna manera en lo que le supera. Es muy posible que el propio Vico pensara que la cáscara tenía más valor que la almendra.

La imagen de cáscara y contenido que nosotros empleamos no debe entenderse, sin embargo, demasiado estática y superficialmente. La hipótesis más audaz de su doctrina, la del *ricorso*, que necesariamente debe seguir al primer *corso* de un pueblo y reconducirle de nuevo de la barbarie a la humanidad, demuestra cuán maravillosamente se compenetran en ella la rigidez y el movimiento. El proceso histórico que tenía ante los ojos fué el orto de los pueblos occidentales desde el abismo del hundido imperio romano y desde la barbarie de las invasiones. Vico llama a esto *ricorso* y comienza con ello un *quid pro quo*, pues los nuevos pueblos occidentales, incluyendo al pueblo italiano, no fueron idénticos a los que desaparecieron, como hasta él mismo reconoce. Vistos, pues, con exactitud, estos pueblos iniciaron solamente un *corso*, no un *ricorso*. Para los demás pueblos de los que trata o roza, Vico no intenta ni una vez siquiera la prueba de su *ricorso*. Le guiaba, sin duda, el hecho de sentir fuertemente la profunda cisura que incide entre la extinción de la antigüedad y el orto de la cultura occidental y también, por otro lado, la continuidad que, a pesar de todo, existe entre ambos en la historia universal. Pues aunque no fueran los mismos pueblos los que surgieron, la verdad es que lo hicieron como herederos del tesoro cultural y de las tradiciones de la antigüedad. Las construcciones de Vico, consideradas en detalle, resultan a veces fantásticas, pero constituye, sin embargo, un conocimiento fértil constatar las analogías existentes en el desarrollo social de Roma y de los pueblos occidentales medievales, ya que se operó en ellos la misma evolución de la soberanía territorial con todos sus efectos. También es profunda la observación de que la barbarie del *ricorso*, surgida de la descomposición moral de la época humana reflexiva, fuera peor que la barbarie primigenia

del *corso*. Resulta, pues, que no son completamente idénticos el *corso* y el *ricorso* de los pueblos y, así, con el cristianismo, que sustituye a las antiguas religiones paganas, se presenta un nuevo carácter y, de entender nosotros cabalmente a Vico, hasta floreció con él una más alta humanidad que en el *corso* de la antigüedad. Cuestiones son éstas que el propio Vico no ha meditado hasta el fondo, como se comprueba por las vaguedades y contradicciones en que incurre, ensombreciendo, en general, un cierto velo toda su doctrina del *ricorso,* pues esta doctrina es una profecía macroscópica diferente también, por su íntima naturaleza, del conocimiento de los tiempos primitivos adquirido por inducción o intuición.

Otro gran rasgo es también que se eleva sobre la oposición entre el pesimismo y el optimismo de la cultura. Ya sorprende cuán ligeramente caracteriza Vico la época humana dentro de su esquema de las épocas, cuando, según su propia afirmación, aquélla aporta el desenvolvimiento de la auténtica naturaleza humana. Vico la encomia ciertamente, más la ve trágicamente abocada a la decadencia por causa de la inexorable debilidad humana; pero una decadencia que, a través de la peor de las barbaries, está predestinada, como el fénix, a nuevo resurgimiento. Como católico creyente ve en este ritmo del devenir, del desaparecer y del resurgir, el medio de que se vale Dios para conservar al género humano. La idea mecanicista de una pura decadencia que amenaza con convertir a la historia en algo sin sentido, es así superada por la idea superior de una fuerza regeneradora inagotable, propia de la humanidad histórica, vista, no en detalle, sino en su totalidad. "Cuna y sepultura; un eterno mar". El esquema, rígidamente cíclico, de Vico, no podía aprovecharlo un ulterior y bien entendido historicismo. Pero el ritmo del "muere y renace", que adoptó Vico, sobrevive en el historicismo de nuestros días. Los caminos que entonces llevaban al historicismo son distintos en Shaftesbury y Leibniz que en Vico. Aquellos pudieron ya aproximarse a la idea de la individualidad asociando el pensamiento neoplatónico y el protestante, pero se mantuvieron, en su marcha hacia la idea de la evolución, en la de perfección, que debía dominar a través de todo el siglo XVIII. Con su sensibilidad barroca y católica, Vico pudo realizar en la historia del espíritu el milagro de comprender profundamente una mentalidad extraña de la humanidad sin estar poseído de la idea de individualidad; pero enseñó evolución y no individualidad, y, por consiguiente, su evolución aboca a un puro desarrollo, aunque ahondado por la idea de regeneración y por el sentido y el peculiar valor de cada etapa evolutiva. Como sabemos, también Leibniz, roza la macroscopia viquiana con su idea de un progreso indefinido, el cual no

puede ser retardado, sino acelerado por la proximidad de la revolución inminente. Su haz de mónadas pendiente de Dios recuerda notablemente la madeja de pueblos de Vico que penden igualmente de la Providencia. El interés, promovido por ambos, por la época primitiva y los primeros tiempos de la humanidad, tenía que manifestarse en el siglo XVIII como un impulso favorable a la transformación del pensar histórico. Pero mientras en Vico este interés por lo primitivo se potencia hasta convertirse en un sentido efectivo para vivir cordialmente esa época, la mirada fríamente investigadora de Leibniz puede, ciertamente, captar lo importante, pero no lo profundo del nuevo objeto histórico. Lo mismo acaso puede decirse de ambos sobre su apreciación de los idiomas como expresión y fuente de la vida histórica. Todo es en Vico más vivamente sentido, más impregnado de alma, y, a la vez, más íntimamente fundido con la vida total del espíritu humano.

Para darnos mejor cuenta de la gran aportación de Vico, su descubrimiento del espíritu de los tiempos primitivos y de las leyes de evolución que trata de derivar, convendría contraponerla con la obra, de signo contrario, de un coetáneo suyo. Un año antes de la aparición de su primera *Scienza* publicó el jesuíta Lafitau su gran obra *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (2 vols. París, 1724). Basándose en el conocimiento directo de los pueblos primitivos americanos, intenta comparar sus ideas religiosas, sus costumbres e instituciones con las noticias de los autores antiguos sobre el estado primitivo de las poblaciones de los países de la Grecia y del Asia Menor. Lafitau vivió cinco años como misionero entre los iroqueses y hurones del Canadá, y llegó al convencimiento, después de una escrupulosa observación, de que su nivel de cultura no era, en forma alguna, tan despreciable como se creía en la lejana Europa. Le sorprendió la semejanza con lo que se cuenta, a partir de Herodoto, sobre los bárbaros de Tracia y del Asia Menor, y sobre viejísimas costumbres en general, así como también con los relatos de la Biblia. Y, sobre todo, le pareció ver en la religión de los indios, por muy corrompida que estuviese, vestigios de una más antigua y pura creencia en Dios. La procedencia de la población primitiva americana desconcertaba a los investigadores que precedieron a Lafitau. La tesis más probable le pareció a éste la de su transmigración desde el nordeste del Asia, que debió producirse paulatinamente después del diluvio. Su celo religioso y científico fundiéronse en la audaz hipótesis de que los indios eran parientes de raza de los antiguos bárbaros que habitaron los países de la Grecia y del

Asia Menor antes de los helenos, y que poseían los restos de una más pura creencia en Dios como herencia de la primitiva revelación divina hecha a los primeros hombres. Con esto creyó Lafitau desarmar al ateismo.

Esto toca muy de cerca a aquellas aventuradas hipótesis del árbol genealógico mediante las cuales los arqueólogos del siglo XVII, basándose en rasgos superficiales, asociaban unos con otros a pueblos con frecuencia muy distantes; hasta un Grocio osó derivar a los indios del Yucatán de los abisinios cristianos. (Lafitau, I, 412.) Pero Lafitau superó a sus predecesores, lo mismo por la exactitud de su saber, todavía hoy estimable, sobre la situación real y las verdaderas formas de pensar de los pueblos primitivos, como por su certera visión de lo institucional de los pueblos en general. Ha sido, acaso, el primero que descubrió la vasta extensión del matriarcado —llamado por él *ginecocracia*— en todas las partes conocidas de la tierra, incluyendo a Africa, y con vestigios en el derecho hereditario de los vascos actuales. Sobre esto fundamentó su hipótesis favorita, prudentemente expuesta, de que sus iroqueses y hurones estaban emparentados con los pueblos de Licia.

El arrojo por las ideas audaces lo compartía, por consiguiente, Lafitau con Vico. Pero Vico descubrió, con intuición genial, evolución efectiva y tendencias análogas de evolución en todos los pueblos, mientras que Lafitau sólo podía explicar las semejanzas de las etapas primitivas de cultura por el medio mecánico, apoyado en la convención bíblica de la hipótesis del árbol genealógico de la especie humana. No tuvo ante los ojos evolución, sino solamente tradición, con sus procesos degenerativos. Los monumentos, las costumbres o instituciones de los primitivos, los describió como observador agudo, erudito, ponderado, comprensivo y hasta indulgente, mientras Vico revivía con una íntima conmoción espiritual la oscura noche de los primitivos y, con fantasía creadora, enlazaba la vida psíquica y las instituciones. Coinciden, sin embargo, en un grande y fecundo pensamiento fundamental, esto es, en que la religión fué, en la vida de los pueblos primitivos, lo más poderoso y que penetraba e informaba como un fenómeno la integridad de su vida. *La religión influoit autrefois dans tout ce que faisaient les hommes* dijo Lafitau (I, 453). Se encuentra ya en él hasta el intento de una Historia comparada de las religiones, la cual, conforme a sus presupuestos dogmáticos, descansa en la tradición y en la caída del hombre, así como en las cualidades permanentemente buenas y malas de la naturaleza humana, de acuerdo con el pensamiento iusnaturalista que le es familiar (comp. I, 484).

Su intento de desarmar al ateísmo mediante la prueba del hallazgo de vestigios universales de la revelación divina primitiva fué un arma de dos

filos, pues los naturalistas y deistas del siglo XVIII pudieron, sin esfuerzo, interpretarla como la prueba de la existencia universal de una religión natural. Pero, su obra, abundantemente aprovechada, prestó todavía mayor servicio a la necesidad creciente del siglo XVIII por conocer, y hasta sentir, a la humanidad, tal como fué originariamente. Lafitau no pintó, como más tarde lo hiciera Rousseau, algo así como un Paraíso perdido; para eso era demasiado sobrio y objetivo. Pero el hombre primitivo, gracias a él, mereció mayor atención, y apareció en posesión de virtudes propias que fueron debilitadas por la humanización de Europa (2, 281). Y el gusto por la comparación de los caracteres e instituciones de los pueblos, se enderezó, gracias también a él, del estadio primitivo de ocurrencias más o menos arbitrarias que, por otra parte, no desaparecen del todo, a la necesidad de disponer, con anterioridad, de un copioso material empírico. Así, hubo de servir el libro del jesuíta lo mismo a los historiadores de la época de la Ilustración que al historicismo. Bastaba al libro un toque de fantasía, de sensibilidad y, al punto, el cuadro pintado por Lafitau se iluminaba. Herder apreció el libro, caracterizándolo como un "compendio de la ética poética de los salvajes" (*Obras*, 9, 542; comp. también 5, 167); vió en él un auténtico saber sobre el estado primitivo de los pueblos y, especialmente, comprendido y explicado el carácter intensamente religioso y el poder subyugador del canto y de la danza entre los salvajes. Y pudo ya operar en él seductoramente el pensamiento lafitauniano de la revelación primitiva, observable en los vestigios ampliamente repartidos en todos los pueblos.

Así puede considerarse en cierto modo a Lafitau como un sustituto más endeble, pero no despreciable, de lo que habría podido llegar a ser en el siglo XVIII el desconocido Vico. Los cuatro pensadores de los comienzos del siglo XVIII preferentemente tratados por nosotros —Shaftesbury, Leibniz, Arnold y Vico—, representan ya conjuntamente los elementos fundamentales sobre los cuales había de edificarse el naciente historicismo: neoplatonismo, pietismo y protestantismo, sensibilidad estética nueva, nuevas exigencias profundas hacia un contacto con la humanidad primitiva y, por bajo de todo, la palpitación de una nueva vida espiritual. No significa, pues, ningún rodeo, sino un enriquecimiento interior de los caminos de la evolución mediante una tensión fecunda, el que el pensar histórico del siglo emprendiera el rescate del mundo histórico para la vida con los medios, de otra inspiración, de la Ilustración.

CAPITULO SEGUNDO

VOLTAIRE

CUANTO EL MOVIMIENTO de la Ilustración podía aportar a la Historia, culmina por primera vez en Voltaire. El valor científico de las aportaciones de Hume, Robertson y Gibbon puede considerarse, acaso, en muchos de sus aspectos, como superior a la de Voltaire. Pero nadie tan visible ni tan poderosamente eficaz como Voltaire en el seno de la evolución total del pensamiento histórico. Cuando, alrededor de 1740, comenzó a conocerse su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (en fascículos ya en 1745 y 1750; después 1753-54, 1756, 1769), entre sus coetáneos fué ya considerado como el inaugurador de una nueva era. Si en este *Ensayo* Voltaire ofrece una Historia universal desde la época de Carlos Magno y, sumariamente (a partir de 1756), también de los comienzos de la cultura humana en general que abre nuevos horizontes, en el *Siècle de Louis XIV* (comenzado en 1735; los dos primeros capítulos publicados en 1739, toda la obra en 1751, en su última redacción en 1766), muestra cómo se puede estructurar con nuevos medios y llenar con nuevos contenidos una sección temporalmente limitada de la Historia[1].

Pero, entonces se produjo el grande y conmovedor espectáculo de que estas mismas adquisiciones del pensamiento histórico que Voltaire ofreció al mundo fueran súbitamente superadas en la vecina Alemania por ideas todavía más incisivas. En el mismo año de 1769 en que el *Ensayo* de Voltaire logra su forma y composición definitivas, trae Herder en el *Diario* de su viaje a Riga los nuevos y subvertidores pensamientos que, irrumpiendo en el movimiento del *Sturm und Drang*, harán de levadura de toda la vida espiri-

[1] Nuestro análisis, en lo fundamental, se limitará a estas dos obras, que contienen todo lo esencial y operante de la concepción volteriana de la Historia. Para la historia de los textos y aprovechamiento de las fuentes, comp. las ediciones del *Siècle* de E. BOURGEOIS; G. LANSON, *Volt.*; del mismo "Notes sur le Siècle de L. XIV" en *Mélanges*, Ch. Andler, 1924 y VOLTAIRE, *Oeuvres Inédites* p.p. F. Caussy I, 1914. El que las *Letters on the Study and use of History* 1735, de BOLINGBROKE, ejercieron una influencia esencial en Voltaire, como se afirma con frecuencia, no lo veo comprobado. El designio de Bolingbroke se enderezaba en primera línea a la educación de políticos ilustrados. Sobre la diferencia en la forma de tratar la Historia Bolingbroke y Voltaire comp. W. LUDWIG, *Lord Bolingbroke u. d. Aufklärung* (1928), pp. 35ss.

tual, de la poesía, del arte, de la filosofía y que también, y no en último término, transformarán el pensar histórico. La Ilustración retrocedía; rompía el día del historicismo. Pero en la concepción herderiana de la Historia, por muy rudamente que en muchos de sus aspectos se desviara de la Ilustración, siguen operando incitaciones volterianas. Surge de nuevo el problema, incesantemente replanteado y de un interés inagotable, de cómo pueda existir una continuidad interior entre movimientos espirituales que se combaten y resuelven su predominio por la exclusión del otro. Y no solamente hay que mirar hacia adelante, sino también hacia atrás, para comprender por entero la obra histórica de Voltaire, pues lo mismo que en la Ilustración en su totalidad, también en la historiografía de Voltaire fructifican viejos pensamientos. Su obra debe entenderse, a la vez, como creación original y personalísima y como onda de una corriente.

Y lo peculiar y nuevo en ella es inseparable de la situación histórica a la que el río de los acontecimientos llevó a Francia y al occidente de Europa. Su obra puede recabar el mérito de ser el más claro espejo espiritual de esta situación. Los factores políticos, sociales y espirituales del tiempo se perfilan en ella con aquella precisión que amaba la época, y, una mentalidad acerada como ninguna y al propio tiempo ágil, pudo, con soberana seguridad, someter a sus patrones de medida la totalidad del espectáculo histórico. Jamás se había dado una época que contemplara al pasado con un criterio más propio y más seguro de sí. Surgen aquí tres factores que caracterizan la situación histórica y el pensamiento de Voltaire, determinado por ella. El primero y ciertamente más importante es el nuevo sentimiento venturoso por la vida de acá abajo, que despertó en la burguesía francesa y creció rápidamente en las décadas que siguieron a la guerra de sucesión española. Cierto que surgió al propio tiempo un poderoso descontento político, un fuerte malestar por el absolutismo y por los sacrificios de sangre de sus guerras. Pero Luis XIV legó también una herencia de gloria y un sentimiento, acrecido, de orgullo nacional. Y esta herencia debían sentirla los franceses más vivamente que la de la bancarrota financiera, en que se debatía más el estado que el particular. Las crisis económicas del tiempo de la Regencia significaban más bien un síntoma que un impedimento esencial al impulso burgués de enriquecerse rápidamente. Debieron su origen a empresas ultramarinas. Por ellas se ensanchó también el horizonte espiritual, y, tras los intereses materiales, también se despertó la curiosidad. Bienestar y riqueza fueron aprovechados en primer término como medios para el refinamiento de la vida. Comerciantes y especuladores los había ya allí copiosamente, pero aún

no habían sido atacados por el espíritu absorbente y acelerado del capitalismo moderno. El goce espiritual y pleno de refinamiento logrado por medios no siempre limpios —piénsese en la propia vida de Voltaire— era lo fundamental.

La flor del goce era, sin embargo, la sociabilidad, los salones, el teatro, la mujer, con todas los brillantes y suntuosas aventuras que conocemos hasta la saciedad por las narraciones juveniles de Voltaire. De la *liberté de table* dijo alguna vez éste que, en Francia, era la más preciosa de las libertades de que se puede gozar *(L'Ingénu,* cap. 19). Lo mismo se dice de las *douceurs de la vie,* las *douceurs de la societé,* que arrancan del *art de vivre, de la culture de l'esprit,* de los que Voltaire habla siempre con el mayor gusto. A juicio suyo, París superaba entonces a la Roma y Atenas de los tiempos de su máximo esplendor. ¿Por qué carecen los orientales de buen gusto?, se pregunta Voltaire en el *Essai* (cap. 50): jamás frecuentan la sociedad de las mujeres y tampoco se les ofrece ocasión de cultivar su espíritu —como a los griegos y romanos—. El *Essai* fué concebido originariamente para satisfacer la curiosidad espiritual de su amiga la Marquesa du Chatelet, con la que Voltaire vivía en Cirey. No fué solamente un mero impulso de saber histórico lo que indujo a la espiritual mujer a exteriorizar su deseo de poseer una Historia del mundo desde los tiempos de Carlomagno, tan instructiva como el compendio de Historia Universal de Bossuet, que comprende hasta los tiempos de aquel monarca, sino que quería que se imprimiera al material histórico, en su elección y composición, una forma que la ahorrara el *degoût* que hasta entonces sintiera por las Historias modernas. Voltaire interpretó estos deseos[2] en el sentido de que lo que ella quería era leer la Historia como filosofía; saber, no todos los acontecimientos, sino las verdades útiles que se desprenden de ellos; obtener un concepto general de los pueblos que han habitado y devastado la tierra, conocer el espíritu, la moral y las costumbres de las principales naciones; todo ello apoyado por los hechos que, sin remedio, había que conocer. Había que saber las grandes acciones de los caudillos que habían hecho a sus pueblos mejores y más felices. No había que saber el detalle de las mil luchas movidas por la codicia o la apetencia del poder, que hoy ya no nos dicen nada.

Voltaire quería, por consiguiente, leer la Historia como filósofo, ofrecer una "filosofía de la Historia" —frase que Voltaire estampó y lanzó al mundo por primera vez en 1756 en la introducción al *Essai,* redactada posteriormente—. La nueva frase, feliz hallazgo, llegó a ser la célula gremial de nue-

2 "Introduction" esp. "Avant-propos" del *Essai,* así como las "Remarques" al fin del *Essai.*

vos productos espirituales que ni siquiera presintió Voltaire; una invitación al porvenir para llenarla de contenidos que él jamás habría comprendido. La filosofía de la Historia de la Ilustración no quería ascender tan alto como lo intentaría el verdadero filósofo, pero tampoco hundirse en el material tan profundamente como lo habían hecho, hasta entonces, los historiadores. Quería permanecer cerca de la vida para poder dominarla prácticamente. Filosofía de la Historia significaba, por consiguiente, para Voltaire, nada más que el desglosamiento de las "verdades útiles" de la Historia.

Si se compara su programa con su realización en ambas obras y se pregunta por el último fondo en el que incide el interés, ingenuamente experimentado, que las informa, sólo puede darse una contestación: Voltaire quería escribir una Prehistoria universal de la burguesía francesa, de esa clase humana civilizada, refinada, inteligente, industrial y confortable que le encantaba. Comparó todos los fenómenos históricos con la vida y estados de espíritu de esa clase, anotando lo que coincidía y lo que no coincidía con su peculiar manera de ser. El bienestar, el espíritu, la moral y las costumbres de los pueblos que quería estudiar los sometía a este patrón. Patrón que revelaba, enseguida, la superioridad de su mundo. Pero tampoco éste era, a su juicio, completamente perfecto ni estaba asegurado contra las potencias siempre actuantes de un pasado bárbaro. Todos estos estorbos al goce de vivir los sentía Voltaire, podría decirse, como un *gourmet* las indicaciones restrictivas del asceta, unas veces con cólera, otras con el humor galo y la resignación de su novela *Candide*. Su espíritu combativo pleno, cargado de un odio personalísimo, lo reservó para la superstición y el fanatismo, sostenidos por la iglesia. Luchar contra ellos con su grito de guerra *écrasez l'infâme* llegó a constituir para él el objeto de su vida y uno de los fines especiales de su historiografía. Pero, sólo con esto, no podría comprenderse su indecible esfuerzo por patentizar la barbarie, la miseria y la infelicidad del pasado de la humanidad. Constituía, por ejemplo, una contradicción, que Voltaire menospreciara las luchas sostenidas por los príncipes para el engrandecimiento de su poder, declarándolas sin interés alguno filosófico, y las describiese luego, con constantes protestas de disgusto, con una tan minuciosa prolijidad, que no tenía mucho que envidiar a las reseñas históricas del pasado. Pero en este sumergirse en los extramuros de la vida histórica había para él una fruición especial, a saber, la de sentirse en un mundo mejor y más perfecto.

A este motivo de satisfacción se agregó entonces un segundo factor en la determinación de su pensamiento histórico: la inaudita impresión que ejer-

cieron sobre él los descubrimientos matemáticos y científico-naturales del medio siglo anterior y, ante todo, la teoría de la gravitación universal de Newton. Sería demasiado afirmar que su modo de pensar y el de la Ilustración se derivan exclusivamente de esos motivos. Mucho tiempo antes de realizarse estos descubrimientos existía el espíritu "libertino", la revuelta de los hombres de sensibilidad naturalista contra la camisa de fuerza del cristianismo clerical. Pero ahora se tenía la prueba evidente de que ésta camisa de fuerza había sido fabricada artificialmente, y que el universo obedecía a leyes completamente diferentes de las enseñadas por la iglesia. La comprobación de que los movimientos de los cuerpos celestes se producían esencialmente de acuerdo con leyes matemáticas evidentes, fué como una inmersión brusca en las profundidades del universo. Así tenía que ocurrir, se concluyó, con todo. "Es claro, dice Voltaire (art. "Idée" de su *Dict. Philos.)*, que una matemática universal rige toda la naturaleza y produce todos sus efectos." El mundo es una máquina fabricada por el "geómetra eterno", todo es causación necesaria de las más eternas e inmutables leyes *(Essai,* "Remarques" IX). Un encadenamiento necesario liga todos los sucesos del universo *(Essai,* cap. 124). No puede existir ninguna excepción a las leyes naturales, ningún milagro; Dios es el esclavo de sus propias leyes. El prodigioso edificio de la revelación cristiana se derrumbó en sus fundamentos. Bajo la presión de los detentadores de la fuerza, Voltaire, no podía osar todavía en principio negarla o ignorarla, pero se vengaba, con escarnecedora ironía y rociadas de ingenio, de las genuflexiones que se veía obligado a rendir a la doctrina de la iglesia. Interiormente se sentía emancipado de su esclavitud, viendo en el imperio de las leyes matemáticas, a las cuales se acogía, la verdadera libertad. Consecuentemente sometió a ellas a la misma moral.[3] *Le physique gouverne toujours le moral* (art. "Femme" en el *Dict. Philos).*

Entonces, cabe todavía preguntarse, si Dios es esclavo de sus propias leyes ¿qué necesidad hay de admitir la existencia de una divinidad imperante sobre el universo? ¿Por qué no hacer de la ley misma el principio rector y creador de todas las cosas y transformar, por tal modo, en inmanente la concepción trascendente del mundo sujetándola rigurosamente a la causalidad mecánica? ¿Por qué no reemplazar el deísmo por un ateísmo sin miramientos? Algunos corifeos de la Ilustración dieron este paso. Voltaire no osó darlo. Le contuvo, no sólo el primitivo hábito de pensar que el mundo, como totalidad,

[3] Que este riguroso determinismo se manifiesta en Voltaire primeramente entre los años de 1740 y 1755, lo muestra G. MERTEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire,* Jena, 1901. Comp. también BACH, "Entwicklung d. französs. Geschichtsauffassung im 18. Jahrhundert., Freiburg, *Diss.* 1932, p. 52.

no cobra plenitud de sentido sino como obra de una razón consciente, como una máquina, tal como ahora se consideraba al universo, no puede concebirse sin un ingeniero que la fabrique, sino más bien actúa aquí el tercer factor determinante de su pensamiento histórico: su moralismo.[4] Cuando se habla, sin embargo, del moralismo de Voltaire, no debe entenderse en primer término su aplicación a la propia vida, que se manifiesta, como es sabido, por una impulsividad desnuda y por una mezcla frecuentemente grotesca de benevolencia natural, sentimiento exacerbado de justicia, y de toda clase de malignidad y falta de escrúpulos. Pero Voltaire necesitaba de un determinado *quantum* de moral universal como garantía y supuesto de aquella sociedad refinada en la que él tan feliz se sentía. Gozar de ella fué para Voltaire el supremo valor de la vida. Pero este goce no podía asegurarse, según Voltaire creía, con cálculos de comerciante burgués, sin la admisión de la validez universal de los más sencillos y naturales mandamientos morales que él resumía en el sentimiento natural de la compasión y en el de la justicia *(Essai,* "Introd.") En forma todavía más egoísta y utilitaria los reducía con frecuencia al principio: "Trata a los demás como desearías ser tratado por ellos" *(Essai,* "Remarques" XVIII, art. "Athée" en el *Dict. Philos.).* Un cierto positivismo utilitarista ulterior dedujo la moral de las inclinaciones naturales inmanentes a la vida: la conservación propia y la adaptación. Para la sensibilidad de Voltaire ésta habría sido una fundamentación demasiado insegura y de muy difícil comprensión. Apenas habría podido concebir que los factores de la vida, en el proceso de la evolución, pudieran dar algo nuevo que no preexistiera en la naturaleza. Su pensamiento afincaba sus raíces más bien en la vieja tradición iusnaturalista, la cual no presentía la evolución de las verdades racionales, sino que les confería un carácter absoluto y atemporal. Se añadió a esto su nueva visión mecanicista del mundo que reclamaba para el precepto moral el mismo carácter de la ley mecánica. Lo que explica por qué considera a la ley moral como clave de bóveda de la sociedad y como "ley fundamental e invariable". "No hay más que una moral, como no hay más que una geometría" *(Dict. Philos.* art. "Morale"). Pero esto no bastaba todavía para otorgarle una autoridad y dignidad supremas. Necesitaba apelar a la ayuda del pensamiento cristiano de la divinidad, como autora de la ley moral, lo que coincidía de nuevo con su idea de referir todo el edificio del universo a un "autor de la naturaleza". El viejo teísmo se transforma, por la aplicación del nuevo pensar mecanicista, en deísmo. Pero, el

[4] Sobre otros matices y motivos de su pensamiento que le llevaron al panteísmo, comp. Sakmann, *V. s. Geistesart u. Gedankenwelt* pp. 152*ss*. Nosotros debemos ceñirnos aquí a aquellas partes de la concepción del mundo que influyen determinadamente en su historiografía.

motivo determinante para mantenerse en este plano lo constituía la imprescindibilidad práctica de la idea de Dios. "Si Dios no existiera, se dice en una famosa poesía de Voltaire, habría que inventarlo".[5] Era el Dios de la seguridad burguesa. La institución de la divinidad no ha sido el único préstamo que Voltaire toma del odiado cristianismo. Lo hizo con cálculo consciente, pero la totalidad de su concepción de la vida y del mundo estaba enclavada, sin él saberlo ni quererlo, dentro de la tradición secular no sólo del iusnaturalismo, sino del pensamiento cristiano, aunque en cierto sentido fuera un cristianismo vuelto del revés, una teología profana, como ha dicho Benedetto Croce.[6] Voltaire creía en la *raison universelle*, intemporal, como el cristianismo ortodoxo cree en la validez, independiente del tiempo, del dogma, en la revelación de una razón sobrenatural. La lucha entre cielo e infierno fué sustituída por la lucha entre la razón y la sinrazón. Este nuevo dualismo dogmático, que penetra hondamente su pensamiento histórico, era, en el fondo, menos unitario que el viejo dualismo cristiano. Pero éste apelaba a la limitación evidente de toda razón y sabiduría humanas y podía despertar, sin ruptura lógica alguna, la fe en una sabiduría sobrehumana. Por el contrario, la apelación de Voltaire a la soberana e ilimitada razón humana, necesitaba sacar de ella, como primera y más segura convicción, la doctrina de la validez incondicionada de las leyes de la causalidad mecánica. Pero un pensamiento rigurosamente mecanicista no puede abocar más que a una concepción monista, no dualista del mundo. Sólo puede transformarse en dualista por una fractura lógica. Vimos los motivos psíquicos que le determinaron a ello.

Fué, por consiguiente, una concepción del mundo internamente incoherente, polarizada en dos motivos fundamentales esencialmente diferentes. El abismo que separa mecanicismo y moralismo no podía rellenarse, en caso extremo, sino mecanizando también la moral. Esta ha sido inconmoviblemente la misma en todos los pueblos, según afirma Voltaire repetidamente; su ley no ha podido arrancarse nunca del corazón humano. No cabe desconocer el ardor con que Voltaire destaca y comprueba sus huellas por todos los ámbitos de la vida histórica. Pero, con frecuencia incomparablemente mayor, se vió forzado a mostrar sus infracciones y ultrajes. La ley moral es la que ha sido peor observada de todas las leyes, dice Voltaire. "Pero ella se alza siempre contra sus infractores como si Dios la hubiera clavado en el hombre como

[5] "Voltaire me hace sospechar, dice Goethe en la *Gesch. der Farbenlehre* (Edición jubilar, 40, 279), de que su tan prodigado y rotundo deísmo, responde simplemente al designio de librarse de la sospecha de ateísmo". La sospecha de Goethe se excedió en la matización.

[6] *Zur Theorie u. Geschichte der Historiographie*, pp. 204 y 214.

contrapeso a la ley del más fuerte, y para impedir el aniquilamiento del género humano por la guerra, las argucias y la teología escolástica". (*Essai*, "Remarques" XVIII).

Se daba, por tanto, en el mundo histórico una dualística coexistencia y contraposición de razón y sinrazón. Pertenecía a la razón, no solamente la ley moral firme y eterna, vinculada en el corazón humano, sino también el juicio purificado que conducía a lo verdadero, a lo vital y a lo bello, y con ello creaba todos aquellos bienes de la vida tan caros al corazón de Voltaire. La razón ha tenido también que luchar perfectamente con las fuerzas de la sinrazón y sufrir bajo ellas, y, los pueblos antiguos especialmente, presentan una mezcla "de la más extrema insensatez y muy escasa prudencia". (*Essai*, "Introd".) Por eso sus postulados sobre lo verdadero, lo útil y lo bello podían haber revestido en todos los tiempos el mismo contenido, en el supuesto de que, efectivamente, se desembarazara de las impurezas de la sinrazón. La razón es el precioso y escaso oro que Dios legó al hombre y la sinrazón la escoria de los demás metales de los que gradualmente debe purificarse. Para este trabajo de purificación, el hombre fué abandonado a sí mismo y no podía ya, por lo que sabemos, esperar de Dios ninguna ayuda inmediata, pues la máquina del mundo, una vez creada por Dios, fué abandonada al proceso imperturbable de su desenvolvimiento natural. Ahora bien; por qué razón el ingeniero Dios ha hecho del mundo una maquinaria de esta índole, y cargado la vida con tanto dolor y maldad, cosa es que escapa, según Voltaire, a nuestro conocimiento. Como toda su filosofía carece de profundidad espiritual, por eso termina aquí sacudiendo los hombros en un cómodo agnosticismo.

Omitimos otras inconsecuencias e inseguridades de su pensamiento sobre estos temas, especialmente originadas por la influencia del sensualismo de Locke. Basta que su concepción mecánico-moral y racionalista del mundo le proporcionara los recursos y los criterios que necesitaba prácticamente para forjar, de su comprensión del mundo histórico, un arma para su ideal cultural. El impulso decisivo de su historiografía se cifra en hacer útil la Historia universal para la ilustración del género humano, en justificar la Ilustración mediante la Historia.

Una empresa nueva, magnífica, de las que hacen época. En verdad, no absolutamente nueva, pero, para el momento de entonces, nueva. Si se quisiera saber qué lejanos predecesores tuvo Voltaire en su empeño de apoyar ideales culturales universales con una visión de la historia universal derivada de esos ideales, habría que recordar los intentos para la construcción de una Historia universal del cristianismo de los últimos tiempos de la Antigüedad

y de la Edad Media, a San Eusebio, a San Agustín, a Otto de Freising y a sus demás continuadores. Sólo por ellos fué, en general, posible, llegar a una Historia universal sostenida coherentemente por una idea universal. Y como Voltaire adoptó del mundo de pensamientos cristiano el principio dualista, secularizándolo, aceptó también su exigencia de confirmarlo en la Historia universal. Bossuet fué el último que la acometió y, precisamente de él y de su *Discours sur l'histoire universelle* de 1681, recibió Voltaire el impulso para la inversión y secularización de la visión cristiana de la historia.

Lo nuevo en ella fué, por tanto, el contenido y el espíritu de lucha y pugnacidad del historiador que lucha por algo nuevo. También la historiografía del Renacimiento y del humanismo, y ante todo, Maquiavelo y Guicciardini, aportaron un nuevo contenido espiritual, pero lo hicieron con sencilla espontaneidad, sin ánimo polémico contra lo viejo. Había el precedente de ciertos ensayos (como los de Seb. Frank y God. Arnold) hechos a conciencia para aprovechar la historia en la fundamentación de determinados ideales de la vida, pero ninguno de ellos produjo una subversión general de los criterios históricos. En cambio, la obra de Voltaire, al apoyar un nuevo ideal de cultura universal con una nueva "interpretación" de la historia del mundo, representó el comienzo de una nueva era para el espíritu de los países de Occidente en general, pues el mundo histórico fué violentamente sacudido del relativo reposo en que yacía y arrojado a la corriente del presente. Con esto se le movilizó y actualizó perdurablemente. La lucha en torno de la significación del pasado histórico del mundo acompañó en lo sucesivo a todas las luchas en torno a la estructuración del porvenir y ésta no podía ya acometerse sin la consideración de aquélla.

El servicio histórico universal de Voltaire se cifra, por consiguiente, en haber cooperado al convencimiento de la humanidad de los pueblos de Occidente de que todo nuevo gran ideal requería una fundamentación histórica, obligando por ese medio a los adversarios de lo nuevo, a los mantenedores de los antiguos ideales a justificarlos históricamente. En la lucha de las ideologías arrostrada con medios históricos, la verdad histórica no podía nunca sustraerse al peligro de ser oscurecida por las tendencias de las que derivaban aquellas ideologías. Podía, sin embargo, consolarse al encontrar refugio en algunos espíritus independientes y de poder avanzar mediante la contraposición crítica de las sucesivas interpretaciones de la historia. Voltaire ha inaugurado esta nueva arena de la lucha en torno a la historia del mundo. Por muy severamente que puedan juzgarse las imperfecciones de su pensa-

[7] Comp. Croce, *Zur Theorie u. Geschichte der Historiographie*. p. 163.

miento histórico, reside en él una fuerza impulsora que, por su propia dialéctica, llevaría a nuevos territorios del espíritu.

Percibir en la imperfección de los fenómenos de la vida histórica algo incesantemente creativo, es el consuelo y la justificación del pensamiento histórico en general. Voltaire pudo ser impedido, por causa de su concepción del mundo, de ver en la historia algo creador. Pero se descubren en él huellas de una visión más viva y dinámica y, ante todo, hay que reconocer con admiración la real y creadora influencia de su trabajo histórico.

Lo más grande que su mentalidad le permitió fué la construcción del mundo histórico conforme a un plan preconcebido, la soberanía del juicio histórico, la plena libertad frente a las convenciones, aquella elevación de espíritu de la que dijo Goethe que no era simple altura sino un cernirse, como un globo, sobre todas las cosas (carta a la señora von Stein, 7 de junio de 1784). Nunca se había intentado con tal conciencia y decisión, prescindiendo de las salvedades mencionadas, diferenciar lo plenamente valioso y antivalioso en la masa del acontecer histórico. Hasta entonces los historiadores fueron prisioneros de un ingenuo realismo, quedando encerrados en el círculo del material heredado y viéndose constreñidos a reproducir pasivamente una gran parte de este material sin adoptar frente a él una posición. Esto sucedió, sobre todo, con aquella clase de material alejado de la actualidad propia del historiador. Cuanto más próximo el tema a tratar se encontraba, objetiva y temporalmente, de su propio mundo, tanto más fácilmente, si se sentía con fuerzas, podía trasfundirle su espíritu. Bossuet, en la tercera parte de su *Discours sur l'histoire universelle* de 1681, es quien más ampliamente acierta en la criba del material antiguo y en la disposición elegante de lo seleccionado como importante, pero, a pesar del sentido por la conexión causal del acontecer histórico, que se despierta en él por el *enchaînement de l'univers* (III, cap. 2), limita el material histórico a lo que tiene significación para la marcha del pueblo de Dios y la historia de la iglesia. Voltaire rompe con consciente ímpetu esta consideración de la historia que se centra en la idea judía o en Cristo, y abre toda la plenitud de la vida histórica de la humanidad al juicio crítico del historiador. Se despertó en él el deseo de erigirse en arquitecto de ella, para estructurar, con plan propio, el cosmos histórico.

Esto venía a ser, visto a través de la evolución de la historia del espíritu, como una irrupción, en cierto modo prematura, de la subjetividad en un dominio donde hasta entonces había reinado aquel ingenuo realismo. Se creía que el historiador, siempre que se mantuviera libre de sus inclinaciones y pasiones y amara la verdad, se podría convertir en límpido espejo de la rea-

lidad y verdad históricas... Todavía no se había llegado al conocimiento de que la verdad histórica no es algo dado de antemano, a lo que sólo hay que libertar de su ocasional envoltura, sino que necesita, antes, ser creada con sucesivas arremetidas del espíritu investigador, cuya subjetividad puede lo mismo ser manantial de fuerza que obstáculo del conocimiento. La inteligencia de este complicado proceso fué posible e iniciada, aunque no lograda desde el primer momento, por el criticismo de Kant.[8] En Voltaire la subjetividad, sin conciencia, todavía, de sus limitaciones y de sus fuentes de error y con la creencia ingenua de ser el órgano de una razón universal e infalible, aborda la tarea de conformar el mundo histórico de acuerdo con sus deseos o necesidades. Así abocó ciertamente a grandes descubrimientos, pero también a graves errores.

Los tres factores de su pensamiento histórico: mecanicismo, moralismo y afán civilizador operan siempre juntos. A ellos, conjuntamente, hay que agradecer el universal ensanchamiento del interés y del horizonte históricos, lo que constituye uno de los mayores títulos de gloria de la historiografía de Voltaire. El pensamiento mecanicista fué por eso, en una cierta medida, la vanguardia, el encargado de ejecutar el primer gran trabajo. Por su propio peso empujaba, sin más, a la inclusión universal de todos los pueblos y todas las edades, de todo lo que ofreciera fisonomía humana, en lo que, siguiendo y superando a Bossuet, designaba como el "encadenamiento necesario de todos los acontecimientos del universo". Destruyó, sin más, todos los elementos dogmático-cristianos de la concepción tradicional de la historia, y, muy en especial, las fronteras establecidas por ella entre pueblos cristianos y no cristianos, secularizando, por tanto, la totalidad de la Historia. Todo coincidía entonces en el mismo plano; todo merecía el mismo interés y era susceptible de la misma crítica. Precisamente en esta crítica hubo Bossuet de fallar por completo. Por superficial y precipitadamente que se ejerciera con frecuencia esta crítica, tuvo extraordinarias consecuencias que se dispusiera ya de un método crítico aplicable con universalidad. Las fallas evidentes de este método tenían que empujar a buscar su sustitución por mejores y más finos medios de conocimiento. Voltaire aplicaba una crítica objetiva, de estilo muy sumario, apoyada en aquello que le parecía posible o probable según la ley mecánica natural o la experiencia de la vida interpretada mecánicamente. También sus numerosas apreciaciones críticas de las fuentes eran, por lo común, razonamientos crítico-objetivos de esta naturaleza. Sin embargo, en su conjunto, la

[8] Comp. UNGER, "Zur Entwickelung des Problems der Objektivität bis Hegel" en *Aufsätze zur Principienlehre und Literaturgeschichte*, 1929.

exigencia crítica por una comprensión rigurosamente causal y fundada de los acontecimientos históricos fué vigorosamente estimulada por él.[9]

Y el interés del conocimiento causal se orientó en primer lugar a los orígenes de la cultura humana, a los primitivos. Este interés no sólo movió a Voltaire. Ya lo vimos operante en Leibniz, en Vico, en Lafitau. Rousseau publicó, por los años 1750 y 1754, sus dos famosos *Discours* en los que se contraponía la imagen ideal del hombre natural sin culpa y sin necesidades, a la civilización antinatural de su época. Pero, como veremos más tarde, fué en Inglaterra donde surgió, al promediar el siglo y aún antes, un interés ya no sólo arqueológico por los tiempos primitivos y estados de naturaleza de la humanidad, alimentado, además, por dos motivos fundamentalmente distintos, la apetencia de conocimiento causal propio de la Ilustración y la participación simpática. Veremos, más tarde, a qué poderosas transformaciones del pensar histórico llevará este segundo motivo. Pero también el primero de ellos, único que Voltaire podía auspiciar, se mostró científicamente fecundo. Voltaire estaba de acuerdo, a pesar de que se burlase de la tesis de Rousseau, con una de las proposiciones afirmadas por éste (en el *Discours* de 1754), a saber, que las dimensiones temporales de los tiempos primitivos, tal como hasta entonces se computaban, aparecían considerablemente reducidas, debiéndose contarse por milenios donde se contaba por siglos. Ya fuese Voltaire inducido a esta idea por Rousseau, cuando escribía su introducción al *Essai*, o se le ocurriera con plena independencia, en todo caso la nueva hipótesis resultó fecunda para el enjuiciamiento de las más antiguas culturas. Lo que por ejemplo se sabía de las obras científicas de los caldeos, de las más antiguas organizaciones estatales de los chinos, indican largos, larguísimos estadios de preparación. "Los progresos del espíritu son tan lentos, la ilusión de los ojos tan poderosa, la sumisión a las ideas heredadas tan tiránica" que es imposible calcular la antigüedad de los caldeos en solo 1,900 años antes de nuestra Era. Voltaire anticipó así la cronología que sólo recientemente ha sido plenamente confirmada por los resultados maravillosos de los descubrimientos en las excavaciones mesopotámicas e hindúes. Las noticias sobre el alto nivel de cultura de los caldeos, sobre las cuales se apoya Voltaire, eran dudosas. Pero la inspección metódica de las condiciones naturales y los presupuestos seculares de las primeras realizaciones culturales fundamentales, hicieron época.

9 Aunque esté fuera de nuestro tema la evolución del método crítico de investigación crítica en particular, debemos remitir aquí, para Voltaire, a SAKMANN, *Hist. Zeitschr.*, 97, 366*ss.*, BLACK, *The Art of History*, p. 248*ss.* Ritter indica, con razón, que la investigación erudita anterior y coetánea a Voltaire (Mabillon, Beaufort, etc.) fué considerablemente superior a la de éste.

Las teorías modernas sobre la descendencia y las investigaciones prehistóricas han acentuado todavía la lentitud del desenvolvimiento de la cultura humana. Voltaire conoció, al menos, la primera de estas teorías y osó enunciar que el hombre ocupaba el primer rango entre los animales sociables viviendo primitivamente en estado parecido al animal. En la sana coincidencia con el nervio de la doctrina aristotélica del ζῶον πολιτικόν Voltaire reafirma la naturaleza originariamente sociable del hombre y repudia el error de la opinión rusoniana de que la vida solitaria sea todavía el verdadero estado de los hombres no degenerados por la civilización.

El pensamiento mecanicista, que le llevaba a estos conocimientos, fué para Voltaire medio para un fin, no un fin en sí. Voltaire se aprovechó de él, pero no le satisfacía por completo. Era demasiado sibarita para contentarse con sólo conocer. Justamente esta cualidad de refinado insatisfecho le inducía con harta frecuencia a deducir del carácter mecánico de todo el acontecer la conclusión pesimista de que el destino ciego lo dominaba todo. Pero se equivocaría quien viese en este pensamiento el motivo inspirador de su concepción histórica. La historia le presentaba algo más que imperio absurdo de unas fuerzas ciegas; su corazón exultaba cuando podía comprobar en el mundo los elementos, paradigmas y paralelos de su cultura "ilustrada", y con ellos, tener una natural justificación por la Historia universal. Y como su ideal cultural, civilizador y moralista se fundía con el amargo resentimiento contra los enemigos cristianos de ese ideal, fué para él un placer sacar a la luz las realizaciones culturales del mundo pagano, hasta entonces envueltas en la oscuridad, y fustigar, en cambio, al pueblo elegido para la revelación, a los judíos, colocándolos en la clase de los pueblos bárbaros. Esto lo pudo hacer Voltaire sin gran dificultad, escogiendo sin cesar, unilateralmente, los pasajes del Antiguo Testamento.

Así se explica su entusiasmo por la cultura china. Hacia mediados del siglo XVII las noticias de los jesuítas comenzaron a atraer la atención del Occidente, y ya Leibniz se afanó por llegar a un mayor conocimiento de la cultura de aquel país.[10] Cuando se contemplaron estas culturas nacionales extra-europeas, la antigua concepción iusnaturalista de la identidad de la naturaleza tenía forzosamente que penetrar en un nuevo estadio. Habrá que esforzarse para encontrar, bajo la extraña corteza que se trataba de explicar mecánico-causalmente por las condiciones naturales, al mismo hombre en el que siempre se había creído, corroborando en él la misma razón natural. En China

[10] FRANKE, "Leibniz u. China" en "China als Kulturmacht", *Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* t. 2 y 7; REICHWEIN, *China und Europa*, 1923; W. ENGELMANN, *Voltaire und China*, Leipzig, 1932.

vió la Ilustración una de sus piezas de convicción más concluyentes. Pues allí existía, desde la aparición de Confucio, mucho tiempo antes del cristianismo, una clara y sencilla religión racional y una doctrina moral altamente desarrollada, que se reflejaba en leyes excelentes y en usos y costumbres moderados. Confucio, encarecía Voltaire, sólo recomendaba la virtud y no predicaba ningún misterio. Confucio dijo que Dios mismo había prendido la virtud en el corazón de los hombres, que el hombre no había nacido malo, sino que se hacía malo por sus faltas *(Essai,* "Introd".) Su frío sentido crítico, con el que entretejía todas sus alabanzas, preservó a Voltaire de una excesiva idealización de este dechado de pueblos. Una vez se apercibió también de que en los chinos se confirma el hecho de que el bajo pueblo necesita del grosero alimento de la superstición y de que la ilustrada autoridad pública no puede por menos de tenerlo en cuenta y tolerar las sectas supersticiosas. Ocupó, además, su reflexión crítica el hecho notable de que los chinos, que en la moral, "la primera de todas las ciencias", se adelantaron a todos los demás pueblos y que, ya en los primeros tiempos, llegaron a los últimos grados de la perfección en ella, se mantuvieran, en cambio, en todos los demás conocimientos, técnicas, gusto artístico, etc., estacionados en un imperfecto grado de desarrollo, logrado precisamente en un rápido impulso inicial. Lo que Voltaire nos da como explicación no es muy profundo. El problema que una cultura extraña, desarrollada hasta un cierto grado y diversamente estructurada, ofrecía al pensamiento de la Ilustración, no podía ser plenamente resuelto por ésta, que no podía sino comparar, mecánicamente, partes aisladas y rasgos de las distintas culturas y no acertaba tampoco a desprenderse del patrón de medida insuficiente supuesto por la propia cultura. Aconteció, sin embargo, que Voltaire presintiera que, para comprender una vida espiritual extraña, era necesario sumergirse de pleno en ella. Es característico que fuera el interés apologista de la Ilustración lo que le impulsara a aproximarse a este punto de vista. Había interés en impugnar la aseveración cristiana lanzada contra el gobierno de China, admirado por los "ilustrados", a quien tan pronto se le tachaba de idólatra como de ateo. "La gran incomprensión de los ritos de la China, descansa en que juzgamos aquellos usos por los nuestros, pues llevamos hasta el fin del mundo los prejuicios de nuestro espíritu pugnativo" *(Essai,* cap. 2). Hasta qué punto debemos preservarnos de nuestro hábito de juzgarlo todo por nuestras costumbres, lo explica también Voltaire en el capítulo 6 del *Essai* dedicado a Mahoma.[11]

[11] Comp. también SAKMANN, "Universalgeschichte en V. s. Beleuchtung." *Zeitschr. f. franz. Sprache und Literatur,* 30, 3. Del mismo, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt,* p. 106.

Desde el punto de vista de la Historia del espíritu es importante observar que, aun llegando al conocimiento de estos impedimentos para la comprensión de "individualidades" extrañas, no podían, sin embargo, los "ilustrados", arribar a su comprensión efectiva. Voltaire fué, en este punto, un descubridor, como pocos, de mundos y de cosas extrañas y raras.[12] Hizo brillar al mundo oriental en la riqueza y el abigarramiento de todos sus colores, legándonos una descripción, por ejemplo, de la rara y atrayente cultura japonesa en una obra de arte maestra en la que ya se percibe el aliento de lo auténticamente individual *(Essai,* cap. 142). Y en la narración de la historia de los países occidentales, se queda con frecuencia absorto ante los fenómenos que presentan los rasgos más contradictorios y que, a pesar de eso, forman un *ensemble* operante. Dice sobre los franceses del tiempo de la San Bartolomé: "Esta mezcla de galantería y coraje, de concuspicencia y carnicería, forman el cuadro más bizarro que podría pintarse sobre las contradicciones del espíritu humano y de que no estuvo exento el propio Luis XIV" *(Siècle,* cap. 27). Francia la aparición de la Maintenon con su "mezcla de religión y galantería, de dignidad y de liviandad, que tan frecuentemente conviven en el corazón humano y de que no estuvo exento el propio Luis XIV" *(Siècle,* cap. 27). Así es también cautivado por la estampa de la vida holandesa, cuya conjunción singularísima de mar, ciudad y campo, no llega nunca a fatigar al extranjero cuando la tiene ante los ojos *(Essai,* cap. 187). "Pero el mal, prosigue, está siempre de tal manera mezclado con el bien, y los hombres suelen alejarse con tanta frecuencia de sus principios que, cuando ésta república oprimió a los arminianos, estuvo ella misma a punto de destruir la libertad por la que había luchado".

Sabido es cuán profundamente admiraba Voltaire a Inglaterra y su constitución. A su juicio, comparada con ella, la República de Platón era un sueño ridículo *(Dict. Philos.* art. "Gouvernement"). Y, sin embargo, afirmó rotundamente que de esta constitución admirable nacieron abusos tan abominables que ponen espanto en el hombre. Pensaba en los tiempos de Cromwell en los que un fanatismo absurdo devoró como fuego aquella casa grande y bella, aunque construída con madera. Después, en los tiempos de Guillermo de Orange, fué reconstruída de nuevo, pero con piedra, prometiendo durar lo que duran, en general, las cosas humanas. Y, después, lo siguiente, pleno de enseñanza sobre su manera de pensar: aunque explica las ventajas de la constitución inglesa por una específica "mezcla de cualidades contrarias" basada

12 Hay que recordar, aparte de su *Essai,* los numerosos artículos históricos de su *Dict. Philos.* con su innumerable masa de maravillosas antigüedades que Voltaire propaga ciertamente para desvalorizar el cristianismo.

en las condiciones insulares, dando casi una explicación de tipo individualizador, concluye, sin embargo, no sólo con el deseo de que se trasplante sino también con la fe de que podrá aclimatarse en otra parte. El mismo se plantea la cuestión capciosa de por qué los cocos que maduran en la India no se cosechan en Roma. Pero, jovialmente, se consuela pensando que tampoco en Inglaterra maduraron siempre los cocos de una sabia legislación y que sólo desde hace poco tiempo se cultivan.

No obstante, en otra ocasión, Voltaire dijo completamente en el sentido de la teoría positivista ulterior sobre el medio: "Todo depende del tiempo, del lugar en que se ha nacido y de las circunstancias bajo las cuales se vive" (*Dict. Phil.* art. "Gregoire VII"). Consiguientemente, mecanicismo y moralismo luchan incesantemente en el ánimo de Voltaire por su predominio en la explicación de la significación de los fenómenos históricos. Pero Voltaire no sabe que combaten dentro de él y se abandona con ingenua seguridad tan pronto al uno como al otro de estos motivos. La misma ley moral tenía para él el carácter de una estabilidad mecánica. Por eso aparece ante sus ojos con tan asombrosa sencillez y diafanidad el enorme cuadro que forman pueblos y épocas con sus extrañas mezclas y variedades. La naturaleza humana, mezclada con diferentes pasiones y con un cierto *quantum* de "razón universal", es uno de los factores radicales; la costumbre, que Voltaire en forma digna de atención separa de las inclinaciones de la naturaleza humana, el otro, junto al clima y al suelo. "Todo lo que se relaciona íntimamente con la naturaleza humana se identifica de un extremo del universo al otro; todo cuanto depende de la costumbre es diverso, y su identidad es puro accidente. El reino de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre la moral, sobre las costumbres, produce la variedad sobre la escena del universo. La naturaleza (del hombre), por el contrario, extiende la unidad, instituye en todas partes un pequeño número de principios inmutables..., la naturaleza ha puesto en el corazón humano las pasiones..., la costumbre hace que el mal (que las pasiones ocasionan) se desarrolle en todas partes de diferentes maneras" (*Essai*, cap. 197; comp. también cap. 143.).

Montesquieu vió en el clima la causa más poderosa de la diferenciación del género humano, franqueando así el dudoso camino de aspirar a comprender la vida histórica, en primera línea, por sus condicionalidades físicas. El temperamento de Voltaire, más versátil, no se dejó encadenar por el rigor de la causalidad y en su lucha por la afirmación de la Ilustración vió también actuar en la historia otros factores todavía más poderosos. "El clima, observa Voltaire contra Montesquieu (art. "Climat" en *Dict. Philos.*), tiene alguna

influencia, pero el gobierno la tiene cien veces mayor, y, la religión, asociada con el gobierno, todavía más". Este juicio de que el estado y la religión sean los poderes más fuertemente decisivos de la historia, da que pensar. Ya veremos de qué manera estos poderes actúan dentro de la concepción histórica de Voltaire. Ahora, en que no nos ocupamos más que del carácter general de su doctrina, advirtamos sólo una cosa: que esta aseveración no contradice su opinión últimamente transcrita del poder de la costumbre, engendradora de todas las variedades. Pues, para él, religión y estado, en cuanto adoptan las diferentes formas en la historia, no corresponden a los tipos normales de la razón pura, pertenecen al inmenso reino de la costumbre.

En vista de la infinita muchedumbre de variedades que este reino produce, el pensador de la Ilustración conoce también algo del carácter cambiante de lo histórico, lo que se llama relativismo, lo que en el historicismo desarrollado se convierte en respeto por la vida propia individual de las formaciones históricas. El relativismo de la Ilustración no podía ser sino un relativismo motivado externamente, por causación mecánica, no hondamente. Un relativismo fundado hondamente habría estado en contradicción con su fe iusnaturalista en las normas inmutables e intemporales de la vida. Pero su afán universal, igualmente fuerte, por conocer la humanidad en todas sus manifestaciones, podía provocar, en vista de su enorme diversidad, inspiraciones relativistas. Con esto, la curiosidad histórica de la Ilustración ha preparado sin duda el terreno a un relativismo histórico más profundo. Sin embargo, en lo fundamental, Voltaire no conocía más que el irónico respeto cosmopolita ante la asombrosa variedad de creencias y costumbres. Voltaire la contemplaba desde lo alto, puesto que creía saber, cuando menos en general, cómo se había producido. Todas esas creencias y costumbres podían explicarse como productos de factores, en parte permanentes, en parte variables, en el supuesto de que se tuvieran en la mano todos los datos. En su opinión, disponíase de muy escaso número de datos auténticos para poder aclarar el encadenamiento causal de las cosas. Por eso no podía llegar nunca la Historia a aquel grado de seguridad matemática que es posible en las ciencias de la naturaleza (art. "Histoire" en *Dict. Phil.* y *Annales de l'empire,* bajo Enrique I).

Para un historiador como Voltaire sólo cabe contemplar las variedades de la historia como se contemplan las imágenes cambiantes de un caleidoscopio, de las que se sabe exactamente que están condicionadas mecánicamente, pero sin que sus combinaciones puedan ni se quieran prever en detalle. La frase *individuum est ineffabile* sólo la habría emitido Voltaire en el sentido de que

es ciertamente imposible de hecho, pero no en principio, tratar de la composición de un individuo como problema de cálculo.

Pasiones son pasiones, vicios son vicios y razón es razón. Sobre esta tajante división de los elementos psicológicos individuales en el seno de su conjugación natural, descansa su psicología histórica. Y, sin embargo, en el desfile infatigable de la galería de caracteres históricos, caían sobre él impresiones que difícilmente podían conciliarse con esta univocidad de las fuerzas psíquicas fundamentales. Allí estaba Calvino con su terrible dureza e implacabilidad, y, sin embargo, de un desinterés máximo *(Essai,* cap. 134); allí comparecía la vida monacal que ha dejado tras de sí una influencia "tan buena como mala" *(Essai,* cap. 139); allí los conquistadores, con tanto heroísmo como repulsiva barbarie —"la misma fuente, la codicia, produjo tantas cosas buenas como malas"—. Le asombra y subleva a uno, comenta Voltaire, esta mezcla de grandeza y de crueldad *(Essai,* cap. 148*ss.)*. Algo más profundo dice Voltaire, en alguna otra ocasión, cuando observa que los defectos de los hombres, a menudo, depende de sus virtudes *(Essai,* cap. 134). Pero Voltaire no va más allá de la mera constatación, ya displicente, ya moralizadora, sobre la rara conexión existente entre lo bueno y lo malo en el subsuelo del alma humana. "Aunar lo mejor con lo peor es una de las propiedades de la naturaleza humana" *(Essai,* cap. 147). El fondo irracional del alma queda oculto para Voltaire.

Pero Voltaire no habría sido Voltaire si se hubiera satisfecho siempre con mostrar el caleidoscopio de tiempos, hombres y pueblos. En su pensamiento mecanicista radicaba también el impulso de superar la consideración burlesca, indignada, patética o maravillada de los fenómenos particulares, y descubrir por lo menos grandes trozos de aquella "cadena eterna" de la causalidad, mediante la cual se ven ligados pasado, presente y futuro. De no prevalecer en él el hombre gozador sobre el conocedor, este impulso hubiera sido más pujante y le hubiera podido llevar al desarrollo de una idea de evolución rigurosa y positivista. Pero, de todas maneras, este impulso existía, y en ocasiones le ha servido para descubrir grandes conexiones causales del acontecer histórico. Asimismo hay que reconocerle el mérito de no haberse limitado a hacer odiosa a sus contemporáneos la Edad Media con sus crudas descripciones, sino que ha tratado de descubrir las relaciones causales fundamentales que las explicarían. Así encontré, dice Voltaire *(Pyrrhonisme de l'histoire* cap. 25), el "hilo del gran laberinto" de los tiempos que van desde Carlomagno hasta Carlos V en la lucha que sostuvieron por la hegemonía el Imperio y el

Papado. Con esto dió Voltaire el primer paso para la comprensión histórico-universal de la Edad Media.

Con justicia se dice de Voltaire que, al estudiar las transformaciones espirituales en el seno de una nación, las concibe en forma muy próxima a la moderna. Mediante un estudio prolijo del Viejo Testamento halló la manera de distinguir en la religión israelita, cuando menos burdamente, las capas superpuestas de la tradición, y, con ello, la de distinguir igualmente las diferentes etapas de su desarrollo.[13] Se planteó también Voltaire el problema fecundo de la influencia en la religión judía de las religiones extrañas, de la egipcia, de la persa y de la griega, planteamiento fecundo, pero influenciado, a la vez, por resabios unilaterales, porque, lo que ante todo le importaba era disipar radicalmente el nimbo que envolvía al pueblo elegido por Dios. En manera alguna se trató de un impulso interior por comprender un crecimiento y devenir progresivos. Su ambición se cifraba en exhibir crónicamente ante los creyentes los desnudos *disjecta membra* del viejo judaísmo, mostrando que estos miembros nunca pudieron llegar a formar el cuerpo de una revelación divina unitaria. Con esto patentizó Voltaire cuán estrecha es la frontera dentro de la cual el odio enseña a contemplar la historia.

Si se quiere encontrar el punto en el que Voltaire se aproxima más íntimamente al pensamiento de la evolución histórica, hay que recordar de nuevo la manera como trata los primeros comienzos de la cultura humana. La aguda visión de que el desarrollo de los comienzos de la cultura tuvo que requerir un espacio de tiempo mucho mayor del que hasta entonces se creía, fué lograda por él, en primer término, por el camino mecanicista y empírico. Por la comparación entre cultura y barbarie y por la debilidad constitutiva de la naturaleza humana, a Voltaire se le apareció como objetivamente imposible creer ingenuamente en la tradición. Inmediatamente después surgía el problema de cómo, de estados primitivos semejantes a los de los animales, se pudo llegar a los primeros comienzos de la cultura. Aquí fallaba la rígida psicología de la Ilustración con su dualismo de razón y sinrazón aplicado mecánicamente a la vida histórica. Hablar de una "razón" entre los primitivos se le antojaba a Voltaire desproporcionado y aventurado. Apela, por tanto, a la analogía de la vida animal, admitiendo al instinto como al primer conductor de la humanidad, definiéndolo como un "acomodamiento de los órganos, cuyo funcionamiento se desarrolla con el tiempo". La naturaleza, observa además Voltaire (*Essai*, "Introd".), insufla en nosotros ideas útiles que pre-

13 SAKMANN, *V. s. Geistesart*, etc., pp. 235ss. No se deben nunca olvidar los diferentes artículos del *Dict. Philos.* en los cuales trata la historia de los dogmas cristianos y de las instituciones con la tendencia de demostrar en ellos sus diversas transformaciones y contradicciones.

ceden a todas nuestras reflexiones. Hay, por consiguiente, en cierta medida, una prerrazón. El camino estaba libre para una concepción de la vida histórica que se preocupara menos de la razón consciente y más en aquello que junto a ella y antes que ella se agita; en suma, que pudiera descubrir en la zona irracional de la vida impulsos históricamente importantes.

El sensualismo y el empirismo ingleses, con Hume, prosiguió este camino. Cabe admitir que, por causa de esta influencia, también Voltaire puso su pie en él. Pero lo hizo con vacilación, al tratar de hacer inteligible el estado primitivo de la humanidad. Aquí podía hablar de un "autodesarrollo" *(se deployer, se developper)* de los órganos. Mas, para todo aquello en que el hombre opera y puede todavía operar en la historia con la ayuda de la razón reflexiva y consciente, resuena casi incesantemente el lema *perfection, perfectionner*. La moral fué "perfeccionada" por los chinos, las Bellas Artes, unas veces más las plásticas y otras las retóricas, se "perfeccionaron" en los cuatro momentos de esplendor de la humanidad que Voltaire admiraba: el de Pericles-Alejandro, el de Augusto, el de los Médicis y el de Luis XIV. Perfeccionarse significa para Voltaire, siempre, aproximarse a un ideal determinado, inmutable, intemporal, que la razón purificada del hombre establece con íntima necesidad. Sólo hay una moral muy sencilla pero valedera universalmente; sólo hay un auténtico buen gusto en el mundo, que tiene que servir como criterio de medida para las aportaciones artísticas de todos los pueblos.[14] Los chinos, por consiguiente, que en la moral merecen la nota 1, en arte tendrían que contentarse con 3 ó 4. Sobre la intolerancia y la fatuidad de sus juicios estéticos, nos basta recordar cómo despotrica contra la barbarie de Shakespeare, a pesar de que alguna vez señalara el camino hacia él con una mezcla de honrado asombro y de repulsión, cómo pone a Tasso por cima de la *Ilíada* y al *Orlando* de Ariosto por cima de la *Odisea (Essai,* cap. 121), con una infinidad de juicios semejantes.

También su estética estaba inspirada en el mecanismo. Mecanicista, en su integridad, fué la idea de perfeccionamiento, en cuyos marcos se movían todas las formas caleidoscópicas de las transformaciones de las cosas humanas que brotaban de su visión de la historia. Hasta los gérmenes para una concepción biológica de la naturaleza humana que percibimos nosotros en su doctrina sobre la razón, tienen carácter mecanicista. Toda especie de seres, enseña Voltaire, ha recibido de la naturaleza una ley a la que indefectiblemente tiene que ajustarse. El pájaro construye su nido, las estrellas describen su órbita,

[14] Comp. *Dict. Philos.* art. "Gout". Sobre la imposibilidad de reconocer con los principios de Voltaire la relatividad del gusto, comp. SAKMANN, *V. s. Geistesart und Gedankenwelt,* pp. 118*ss.* y MERIAN-GENAST, *V. u. d. Entwickelung der Idee der Weltliteratur,* 40, I.

el hombre ha sido creado para la sociedad; por eso es perfectible, pero sólo hasta el límite de la perfección impuesto por la naturaleza (*Essai*, "Introd.). Verdad es que hay límites férreos, infranqueables para la perfección humana. Pero, ¿quién osaría fijarlos estáticamente? No obstante, Voltaire, con su criterio de medida y su regla en la mano, nos dice dónde está la meta y dónde los límites de la perfección en cada momento histórico. E igualmente fatal fué el contento suficiente con que deificó la perfección en un dominio de la cultura, determinada de ese modo, como un *non plus ultra*. Casi es superfluo añadir que lo que Voltaire veía siempre y en todas partes, como límite y a la vez como culminación de la perfección histórica universal, era el ideal cultural de la Francia de su propia época y de su propio medio. En el pasado siglo, dice Voltaire en el *Siècle de Louis XIV* (cap. 34), conquistaron los hombres más luz que en todas las épocas pasadas.

De vez en cuando habla Voltaire de "progresos del espíritu humano" en vez de perfección. Significaría, sin embargo, interpretarlo malamente si se pensara que, por ello, comparte la fe optimista en el progreso que, ya antes de él, representó el abate Saint Pierre y que desarrollaron más tarde otros escritores de la Ilustración y todo el liberalismo europeo.[15] En lo que Voltaire pensaba no era en modo alguno en un *progressus in infinitum* en el sentido de Leibniz, que radicaba en la misma esencia de la historia, sino sólo en una aproximación a los ideales de la razón y de la civilización de su tiempo; era, simplemente, otra expresión para designar el mismo concepto de perfección. Como las dos partes integrantes de la naturaleza humana, razón y sinrazón, seguían siendo siempre las mismas, la lucha se podía desplazar, ya en favor de la una, ya de la otra, sin poder nunca llegar a un resultado definitivo o seguro. A los tiempos del progreso y de perfección podía suceder la vuelta a la barbarie. También esta idea comporta, dentro de su sistema, un carácter mecánico, no evolucionista. Como en Voltaire gravitaba poderosamente la herencia del siglo XVII, el seco sentido de la realidad, no le fué por eso posible compartir el optimismo pleno y la fe en el porvenir de la Ilustración posterior. Su ideal "ilustrado" era demasiado egoísta y estaba demasiado unido a los intereses de la alta sociedad francesa y europea para poder despertar aquella impetuosa fuerza universal que produjo más tarde la fe en el progreso victorioso de la humanidad. El realismo escéptico y la exaltación ilustradora luchaban dentro de él encarnizadamente sin poder desalojar el uno a la otra. Precisamente, de este contrapuesto choque brotaba, día a día y hora a hora, la chispa de su

[15] Comp. lo dicho en el cap. 4 sobre Turgot y Condorcet, y DELVAILLE, *Hist. de l'idée de progrès* (1910).

ingenio, aquel inimitable *esprit voltairien* que hasta en su última hora afrontaba a la muerte con muecas y cabriolas. Para una tal predisposición vital el goce del instante es lo supremo. Voltaire lo acrecía al justificarlo por la Historia universal. Pero ni las experiencias de la Historia universal, ni las necesidades de su propio ánimo, bastaban para ofrecerle una garantía ni de la duración ni del acercamiento de los goces de la Ilustración en un porvenir remoto. "Volverá el tiempo de las inmolaciones salvajes y bailaremos otra vez la danza india *(danse du calumet)*".[16] Esta atmósfera podía inspirar, de vez en cuando, un sentimiento resignado, aunque no muy profundo, por la trágica fugacidad de todos los valores culturales humanos, pero no el sentido por un pensamiento evolutivo, cualquiera que éste fuese. Mundo e historia siguen siendo, en último término, formas caleidoscópicas, con unas imágenes ya claras ya sombrías.[17] Una evolución histórica auténtica no puede ser nunca o llegar a ser algo "concluso"; fluye incesantemente y engendra algo nuevo imprevisible en cuanto lo permiten las últimas fronteras puestas por la naturaleza humana. La historia no puede ser ajustada con marcos fijos. Voltaire, sin embargo, pretendió hacerlo. Pero la verdad es que ni aún en la Francia de su tiempo pudo ver él lograda la perfección en toda la línea. El poder de lo *infame*, de la superstición y del fanatismo, eran cada día más grandes. Pero, a sus ojos, los ideales morales, culturales, sociales y políticos de la Ilustración eran nada menos que perfectos e insuperables y estaban en camino de ocupar el trono. Y lo especialmente significativo de su manera de pensar es que, precisamente en el dominio en que su talento trabajaba, veía ya ocupado el trono de la perfección y el futuro que le habría de seguir acotado para siempre. La epopeya, la tragedia y la alta comedia, afirma Voltaire *(Siècle,* cap. 32), tienen posibilidades determinadas y limitadas que se agotan. Verdad es que el abate Dubos sostenía que los hombres de genio pueden todavía descubrir una multitud de caracteres nuevos[18] pero es necesario que la naturaleza cree a tales genios. Si las verdades morales, las representaciones de las desdichas y de las debilidades humanas han sido una vez plasmadas por manos diestras, no hay más que hacer sino imitarlas o extraviarse. "El genio no puede, por tanto, darse más que en un siglo; después tiene forzosamente que degenerar".

En el concepto sobre el genio debían, más tarde, separarse las épocas

16 *Mélanges littéraires*, DELVAILLE, entre otras p. 311.

17 SAKMANN *(V. s. Geistesart* etc. p. 309 y "Universalgesch. in V. s. Beleuchtung", *Zeitschr. f. franz. Sprache u. Literatur.* 30, 15) ha visto certeramente, en lo fundamental, la posición de Voltaire respecto a la idea del progreso, y MARTIN, *Hist. Zeitschr.* 118, 12, polemiza sin razón contra él. Comp. también DELVAILLE, entre otras, p. 323. BACH trata confusamente el problema. en *ob. cit.* p. 54.

18 Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719 (Edición de 1740, II, 55).

del pensar histórico. Se pregunta Voltaire, ¿es el genio, en el fondo, algo distinto del talento? Y el talento ¿es algo distinto a la disposición de triunfar en un arte? *(Dict. Philos.* art. "Génie"). En el abate Dubos, criticado por Voltaire, se anuncia ya algo del nuevo concepto que ve en el genio algo de inexhaustible y de imponderable, y que, más tarde, trascendiendo a la totalidad de la vida histórica, ve también en ésta algo de inagotable y de imponderable, percibiendo así el fluir de la corriente de una auténtica evolución. No se puede negar en la naturaleza de Voltaire une veta genial. No era ciertamente una genialidad poética, pero sí una poderosa y original vitalidad. La marcha espiritual de su vida, en su totalidad, fué más genial, inagotable e imponderable que su teoría. Por eso podía, de vez en cuando, aunque muy raramente, hacer alguna ligera concesión al carácter numinoso y suprarracional del arte.[19] Pero también los representantes geniales del movimiento de la Ilustración, hasta Rousseau, estaban destinados a ser esclavos de una teoría y sólo imperfectamente o de ningún modo podían dar expresión a su genialidad. En lo fundamental no conoció, pues, Voltaire, sino la perfección de elementos e inclinaciones concretas del hombre hasta un grado determinado y previsible, en el cual, si la suerte lo quería, se mantendría o de los que, degenerando, podía de nuevo apartarse. La línea del ascenso humano hacia la perfección a partir de la primitiva etapa de la actividad del instinto, pasando por la *raison commencée* hasta llegar a la *raison cultivée* se verifica, si se piensa bien, mediante un proceso geométricamente rectilíneo, aunque perturbado mil veces en la realidad de la historia universal y obligado a trazar rodeos por la fuerza de la sinrazón incorporada al hombre. En esta visión de la historia, de un valor mecánico y matemático totales, hay una contradicción interior, en verdad inevitable. El hombre es imaginado como un aparato de relojería montado y puesto en marcha por la naturaleza, con ciertas ruedas y resortes, en parte buenos y en parte malos, y abandonado luego a su suerte. Pero ha acontecido la cosa sorprendente de que este reloj se convirtiera en su propio relojero e introdujera en la maquinaria aquellas mejoras necesarias para lograr la perfección asequible. Sin pretenderlo hace aquí Voltaire una gran concesión a las cualidades creadoras, innovadoras, del hombre histórico. Pero a Voltaire le era imposible reconocer este elemento creador.[20] Todas las posibilidades históricas son para él finitas y limitadas, porque, empapado en

19 Brandes, *Voltaire*, 2, 49, Gerbi, La política del settecento p. 54*s.*; Art. "Enthousiasme" en *Dic. Philos.*

20 La expresión, en una carta de 1773, ya en su ancianidad (Brandes, *Voltaire*, 2, 49): *Il faut avouer que, dans les arts de génie, tout est ouvrage de l'instinct*, puede sólo valer como un tardío asentimiento a los pensamientos de entonces, no como convicción propia.

el sentimiento feliz de su civilización y encarrilado en la mentalidad mecanicista, ni puede ni desea ver más allá de su propia etapa histórica. Sólo así el espíritu de los tiempos, que él trato de abarcar, se podía identificar con el espíritu mismo de Voltaire. Espíritu de los tiempos, espíritu de los pueblos, espíritu de las formaciones históricas —son expresiones que reaparecen en Voltaire incesantemente—. Pertenece a la manera fundamental de su pensar histórico retrotraer a un denominador común los rasgos particulares que le impresionan en una época, en un pueblo, en una formación histórica, denominador que llama espíritu *(esprit,* otras veces *génie).* El título de *Essai* designa *les moeurs et l'esprit des nations* como su tema y hasta llega a considerar su obra como una *histoire de l'esprit humain* en general.[21] La Historia así concebida le aparece como la forma genuinamente filosófica de escribir la Historia. Idea poderosa que hace época, que no pierde su significación histórica por las fallas que en su realización hemos percibido. Tampoco le resta significación el hecho que, ya desde antiguo, se solía destacar, de la plenitud de los detalles, unidades históricas supraordinarias, animadas por un determinado principio y se hablaba de su *spiritus,* de su *genius* o *ingenium,* de su alma. Con raíces que se remontan a la lejana antigüedad, a Platón, a la Stoa y al neoplatonismo, precedentes que requerirían una investigación especial,[22] prosiguen ahora su desarrollo. En todo caso, al término del siglo XVII y comienzos del XVIII creció la tendencia a hablar de un espíritu de los pueblos, de los estados y de otras esferas. En Bossuet precisamente, cuyo *Discours sur l'histoire universelle* representó para la obra de Voltaire el modelo a superar, encuéntranse aquellos términos de expresión (la mayor parte de las veces *esprit,* más raramente *génie),* y el intento, no raro, de designar con esto el carácter de los pueblos, hablando alguna vez hasta de un *caracter des ages* (11 cap. 27). Los diplomáticos venecianos del siglo XVII hablan ya en sus "relaciones" de un *genio della nazione.*[23] En St. Evremond, Leibniz, Shaftesbury, Boulainvilliers y abate Dubos se intensificó la costumbre de hablar de un espíritu *(génie* y *esprit)* de los pueblos y, alguna vez, también del espíritu de los tiempos.

21 *Vid.* MARTIN, *Hist. Zeitschr.,* 118, 25.

22 Para eso debe tomarse en consideración la aportación de Stenzel sobre el concepto de espíritu en la filosofía griega *(Die Antike* I, II, IV). El trabajo de v. MOELLER, "Entstehung des Dogmas von dem Ursprung des Rechts aus dem Volkgeist", *Mitt. d. Inst. f. österr. Gesch. Forsch.* 30, contiene sólo algunas aclaraciones sobre ello. También habría que enlazar esta investigación con la doctrina cristiana sobre espíritu y pneuma. Comp. además Weiser, *Shaftesbury* etc., pp. 210*ss.* y, ante todo, el artículo "Espíritu" de HILDEBRANDT en el *Diccionario* de Grimm.

23 v. Schleinitz, "Staatsauffassung... der Venezianer in dem Relationen des XVII Jahrhs.", *Rostock Dis.* 1921, sin imprimir.

Dubos trata en su Discurso de recepción en la Academia de París,[24] en 1720, del tema, tan rico de porvenir, del espíritu *(génie)* de los idiomas, y de que el carácter de todo pueblo se hace sensible en los giros y hasta en las palabras de su idioma. Es digno de observarse cómo, precisamente con la Ilustración, se refuerza la tendencia de rastrear el "espíritu" de las formaciones humanas, interpolando como fuerza operante un algo no plenamente racional allí donde hasta entonces complacíanse, cuando era posible, en descubrir una ley mecánica de movimiento. Pero esto no era siempre posible y, así, llegó a representar esta doctrina del "espíritu" de las formaciones humanas un acto en el que, la Ilustración mecanicista y racionalizante, creciendo sobre sí misma, fué lanzándose hacia una esfera suprarracional. Semejantes momentos de la historia son dignos de atención, porque en ellos se hace patente el núcleo de lo que vendrá algún día en lo que, de momento, se está produciendo, y así, también se manifiesta la continuidad profunda de todas las evoluciones. En un principio el término *esprit,* entendiendo de las cosas humanas, se emplea superficialmente. En su *Dictionnaire Philosophique* Voltaire dice, bajo la palabra *Esprit*: Se habla del espíritu de una corporación, de una sociedad, para destacar sus costumbres, su especial manera de ser, para enunciar sus prejuicios, del espíritu de una ley para distinguir su intención, del de una obra para hacer comprensible su carácter y su objeto. Se puede también ciertamente hablar de un *esprit de vengeance,* de *faction,* etc., pero no se puede hablar de un *esprit de politesse,* porque la *politesse* no es una pasión que pueda ser determinada por un fuerte móvil al que metafóricamente se llame *esprit*. Sin embargo, agrega, se llama también *esprit* a aquella sutilísima parte de la materia que nadie ha visto y que imprime movimiento y vida. Esta acepción se enlaza a aquellas antiguas representaciones que pensaban la esencia del alma exclusivamente como materia finísima o invisible. Pero se advierte, igualmente, que, lo mismo que hizo con el moralismo, busca mecanizar el *esprit* al intento de hacerlo inteligible. De tan pobre manera define el *génie d'une nation* en el artículo *Génie* como expresión de lo que la distingue de otras naciones por su carácter, costumbres, talentos y hasta por sus vicios. Interesante es su observación de que ninguna nación ha hecho tanto uso de la palabra *spiritus* como la francesa. De hecho, procede de Voltaire y de Montesquieu el impulso más fuerte para la elaboración del "espíritu" de las formaciones humanas.

Sobre el *esprit* y *génie* de los pueblos dice Voltaire, en alguna ocasión, en el *Essai* que, en lo fundamental, se mantiene invariable, mostrando pocas va-

[24] Morel, *Etude sur l'abbé Dubos* (1850) p. 102.

riaciones y, además, que este espíritu ha residido siempre en el pequeño número de aquellos que han regido y hecho trabajar a las masas. Este segundo juicio, teñido de sentido pragmático y que no carece de ciertos asomos de verdad, muestra hasta qué punto desconocía Voltaire aquellos componentes del espíritu de un pueblo que emanan de los más profundos estratos de la vida de una comunidad. Este sentido pragmático le impidió también captar en sus detalles, de manera consciente y viva, la acción del espíritu de los pueblos.[25] Más fecunda y originalmente aplicó Voltaire la doctrina del *esprit* a las épocas. Para ello tuvo, como sabemos, predecesores aislados. Pero tan enérgicamente como él osó hablar del espíritu característico determinante de una época, no lo había hecho todavía nadie, exceptuando acaso a Leibniz. "Mi objeto es siempre observar el espíritu de una época; es él quien lleva los grandes acontecimientos del mundo" *(Essai,* cap. 80). Su *Siècle de Luis XIV* comienza con las famosas palabras que a él no le interesa contar los hechos de un sólo hombre, sino pintar, para la posteridad, el espíritu de los hombres en el siglo más esclarecido que ha conocido la humanidad. Este propósito, aunque la ejecución quede en rezago y, en la parte política de la obra, se desliza en la mera enumeración de hechos y sucesos, ha ejercido una vasta y fecunda influencia pues quitó a los historiadores el gusto por las puras "historias de héroes, estados y vidas", despertando su interés por el vínculo espiritual que sostiene a todos los fenómenos de una época para comprender cómo depende de él toda vida y acontecer particular. "Todo hombre, dice Voltaire en el *Essai* cap. 82), es una hechura de su siglo, muy pocos pueden alzarse sobre las costumbres de su época". Si se pregunta ahora el motivo último del gran programa volteriano, reaparecen de nuevo las limitaciones de su pensamiento histórico. Su deseo de conocer el espíritu de los tiempos, no es, primariamente, un deseo de puro conocimiento, sino una apetencia de gozo espiritual. Su ideal cultural civilizador, en el que se complacía, necesitaba del contraste de los tiempos tenebrosos para que su delectación fuese completa. Ya se ha dicho, y no necesita desarrollarse aquí, que el *Essai* perseguía la tendencia de pintar la Edad Media como la época de la rudeza y de la superstición tenebrosa. "La comparación de aquellos siglos con el nuestro, a pesar de las perversidades y desdichas que tenemos que conllevar, deben hacernos sentir nuestra felicidad, no obstante nuestra propensión casi irresistible a elogiar el pasado en detrimento del presente" *(Essai,* cap. 82). Así, acabó por ser, en definitiva, el espíritu de los tiempos que Voltaire en cada caso bosquejaba, no otra cosa que el saldo de razón y sinrazón resultante de aplicar

[25] Comp. M. RITTER, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft* p. 242.

la pauta de la Ilustración. Esto puede comprobarse exactamente siguiendo sus descripciones de la cultura asiática, que Voltaire pintaba tan morosamente por su resentimiento contra el cristianismo, de la sombría Edad Media, los claros tiempos del Renacimiento, de nuevo ensombrecidos por las guerras religiosas, y el amanecer de la civilización moderna del Occidente europeo. A Voltaire, que administra y asienta por cuenta de la Ilustración el acervo histórico del mundo, podría llamársele su banquero.

De todos modos, siempre advertimos huellas de que su vitalidad y la agilidad de su espíritu, aunque no rompan los rígidos muros de su teoría, practican en ellos grandes fisuras. Advertimos su maravillado asombro ante las enigmáticas "mixturas" de la historia, lo que en los lectores de profunda sensibilidad podía incitar a nuevos pensamientos que fueran más lejos que los de Voltaire. La capacidad de asombro ante los prodigios de la historia, ante los profundos cambios de los hombres; en suma ante los "enigmas de este mundo" *(Essai,* "Resumé") quebrantó a menudo el orgullo de la Ilustración y la seguridad de sus juicios. Esa capacidad guardaba relación con la conciencia de la solidaridad humana, que la Ilustración proclamaba casi como el valor supremo, con el sentimiento de la vinculación a un mismo destino de toda la humanidad por encima de todas las fronteras, religiosas y nacionales. Lo que nos importa, dice Voltaire *(Essai,* cap. 83), es el destino de los hombres, no las revoluciones del trono. Todos los historiadores debían haber dicho *homo sum,* pero la mayor parte de ellos se contentaron con describir las batallas.

Así pudo lograr Voltaire, si no en toda su obra, cuando menos allí donde su ideal "ilustrado" tropieza con manifestaciones que le son muy afines, y, sin embargo, se presentan intrincadas con cosas muy extrañas, descripciones y cuadros del espíritu de las épocas que llevan dentro algo de la dinámica histórica. El breve capítulo 118 del *Essai,* "Idée générale du seizième siècle", inaugura en la historiografía la serie de grandes ensayos, desde entonces repetidos, para abarcar en visión universal el maravilloso conjunto de este tiempo de encarnizadas luchas por el poder, de hombres extraordinarios y de revoluciones espirituales, de conmociones y descubrimientos, de arte, industria y opulencia. Lutero fué tratado en él como un ente anónimo, arrojado al seno de las discordias religiosas con una mirada despectiva y dibujado en caricatura en los capítulos siguientes. Pero, ya luego, en los capítulos sobre la guerra de los hugonotes y sobre Enrique IV, su favorito, vuelve a soplar algo de la atmósfera real de la época. Las acciones de los hombres se ven inmediatamente determinadas por ella, pero también el poder de la gran personalidad

de Enrique IV cobra de golpe todo su fuerte valor. Voltaire crea la antítesis de que el siglo de Luis XIV fué mucho más grande que el de Enrique IV, pero que la persona de Enrique IV fué más grande que la de Luis XIV. Su *Siècle de Louis XIV*, a pesar de todas las legítimas objeciones de que le ha hecho objeto la crítica moderna, mantiene su encanto imperecedero por el amor profundo que muestra por lo que le es homogéneo, por la brillantez con que lo presenta, por el sostenido interés con que considera hasta lo que repugna a sus gustos, por la amplitud y plenitud de la historia espiritual de los hombres y situaciones que nos ofrece. Todavía hoy no se llegaría a comprender cabalmente la época de Luis XIV si se olvidara la influencia que ha ejercido precisamente en aquellos historiógrafos que lo continuaron.

Se acostumbra a considerar como el capital servicio historiográfico de Voltaire la incorporación a la narración histórica del material histórico cultural, con lo cual se llega a comprender frecuentemente, bajo el nombre de Historia de la cultura, una abigarrada mescolanza de costumbres sociales y de instituciones, de novedades técnicas y de progresos, junto con los factores materiales de la vida exterior, incluso la comida y la bebida. El interés, por decirlo así, pequeño-burgués por la historia, fué, en realidad, despertado decisivamente por Voltaire. Lo hizo como francés gran burgués que tenía plena conciencia de lo que la sociedad burguesa había creado técnica, económica y espiritualmente desde la desaparición de la caballería y del espíritu feudal. Los servicios del primer gran burgués que aparece en la historia, Jacques Coeur, el financiero del siglo XV, los pone Voltaire por encima de los de la *Pucelle*. Pero, en el *Essai* (cap. 80), su figura heroica es tratada con un embarazado respeto, bien distinto al de su sátira *La Pucelle*. En la abdicación de Cristina de Suecia celebra Voltaire, con sonriente aprobación de todas las abdicaciones, un triunfo del urbanismo. Voltaire juzga *(Essai,* cap. 188) que era aquél un magnífico ejemplo de la real superioridad de las artes, de la *politesse* y de la sociedad perfeccionada, sobre lo grande que solamente es grande. El *tiers-etat* de Francia son los *fonds de la nation*, sin ningún interés particular *(Essai,* cap. 175). Emitió éste juicio al narrar el último estado general reunido en Francia en 1614, proclamando así, en voz baja y, en todo caso, sin intención revolucionaria, eventuales pretensiones políticas de la burguesía. Lo que a él le importaba, sobre todo, era el goce tranquilo y el libre desarrollo de la civilización burguesa bajo el amparo de un gobierno monárquico fuerte.

Aquella civilización culminaba para él en los dos valores de lo útil y del buen gusto. Este último valor, que contenía en sí todos los encantos de

la refinada sociabilidad y del arte, sometido a reglas, era para Voltaire el más alto. Pero lo útil, la suma de la actividad económica y técnica y de la prosperidad consecuente, era para Voltaire el presupuesto necesario. Por eso dirigió su mirada a lo que en el siglo XIX ha sido objeto de la más diligente y metódica investigación: los fundamentos reales y materiales de la cultura moderna, pero no con los ojos de un historiador científico de la economía y de lo social, sino con la complacencia de un burgués bien situado. Había ya a su alrededor quienes se preocupaban con interés práctico de estas cosas, pero Voltaire fué el primero que tuvo el valor de hacerlas objeto de la narración histórica y de explicarlas como lo propiamente esencial. Lo hizo a base de una lectura copiosa, aunque en muchos de sus aspectos fortuita, insuficiente. Pero supo plantear problemas y descubrir conexiones causales. En las noticias sobre Tamerlán le sorprende el hecho de que las ciudades de Oriente se edifican tan fácilmente como vuelven a demolerse, aventurando la hipótesis de que los ladrillos, secados al sol, hacen esto posible *(Essai,* cap. 88). El comercio de arenques de Amsterdam es, para Voltaire, un hecho de significación histórica universal *(Essai, cap.* 164). Los cambios monetarios y los problemas demográficos los investigaba tan diligentemente como la aparición de nuevas armas y las variaciones en el aspecto de las calles, y en las monturas y coches de la buena sociedad. Su curiosidad histórica, que quería aclararlo todo,[26] descendía hasta la forma de llevar la barba. No debe omitirse que Voltaire llega a la Historia desde el teatro. De ahí su gusto por lo teatral y por lo exótico en la escena histórica, por el aspecto exterior y vistoso de la vida histórica. Mas bajo el abigarrado indumento de sus personajes, lo que hacía sentir en el fondo de ellos era lo que la Ilustración denominaba razón o sinrazón, refinamiento o barbarie.

Este sentido para el detalle plástico del pasado destaca, en la pobreza de motivos de la Ilustración, como una mancha polícroma en la incolora trama de un tejido. Le falta a la Ilustración el amor por lo antiguo y la devoción por las cosas concretas. Sin un poco de este amor, estas cosas se parecen a un disfraz, no a un vestido de la humanidad histórica. Pero lo importante y fecundo es que despertara una inconmensurable curiosidad por ellas. En esto llega también Voltaire exactamente a los umbrales del historicismo, cuya tarea había de consistir en animar todo este material conquistado por Voltaire. Lo mismo puede aplicarse a otra conquista de su interés histórico que,

[26] *C'est un exercise incéssant de la raison qui a besoin de voir clair en tout,* dice LANSON, *Voltaire* p. 120 en el valioso capítulo "Voltaire historien". Sin embargo, sólo ve en Voltaire, exageradamente, algo del positivismo del siglo XIX.

acaso, debe situarse más alta que su aportación histórico-cultural. Cabe decir de Voltaire que es uno de los primeros entre los "ilustrados" —Hume le precedió ya en 1742—[27] que descubrió el poder de la opinión en la historia. Cierto que la inserta en aquella esfera que, como sabemos, denomina Voltaire reino de la costumbre y a la que considera como fuente de todas las diversidades de la historia. Es necesario, dice Voltaire (*Essai,* "Remarques", II), escribir la Historia de la opinión. Por ella vale la pena que la mirada del sabio se fije en el caos de los sucesos, de las facciones, de las revoluciones y de los crímenes. La religión que, como sabemos, es para Voltaire uno de los factores principales de la causación histórica, tampoco es otra cosa, para su mentalidad intelectualista, que opinión, como fué también la opinión la que dió origen a las Cruzadas. Verdad es que agrega, con una recaída en su personalismo pragmático, que los Papas promovieron las Cruzadas para defender sus intereses, pero, súbitamente, prende en él la sospecha de que el interés sacerdotal, por sí sólo, no hubiera bastado para lanzar los pueblos hacia el Oriente, de no haber sido compelidos por ideas poderosas aunque, a sus ojos, fundamentalmente falsas. Los extravíos de la opinión hay que describirlos como los médicos describen la peste de Marsella, aunque ya ha sido dominada. En el Islam vió Voltaire la más grande de las transformaciones que la opinión pueda operar en muestro globo. La opinión ha impuesto leyes que se diferencian entre sí, muy a menudo, en los lugares más próximos. Lo que es bueno y verdadero desde una orilla, es falso y malo desde la otra. Voltaire fluctuaba, a la vista de este mar encrespado de contrapuestas opiniones, con un sentimiento en el que se percibe la sensación de impotencia de la orgullosa y segura Ilustración frente a los poderes efectivos, ideales de la historia. Todo, agrega Voltaire, observando la irreal diversidad de las leyes, se contradice entre sí; navegamos en un barco combatido incesantemente por vientos contrarios. Voltaire pudo, por tanto, descubrir el poder de la opinión en la historia, pero no estaba capacitado para comprenderla, pues, tal como la concebía, pertenece casi exclusivamente a la patología de la historia.

La necesidad de prevalecer de las nuevas opiniones de la Ilustración fué la que llevó a Voltaire al descubrimiento que comentamos, pues esas opiniones encontraban su adversario más poderoso precisamente en el predominio de las opiniones falsas e irracionales. En el escepticismo que, a la vista de estos adversarios, le invade a veces, se refleja la herencia del siglo XVII, el sabio realismo de no hacerse ilusiones frente al mundo y a la vida humana, el cual no fué compartido, es verdad, por todos los hombres del XVII, pero sí

[27] En el ensayo sobre *British Government.*

caracterizó a los hombres políticos de esta época, que lo legaron a sus sucesores en el oficio político. Federico el Grande no habría podido llegar a ser amigo de Voltaire si no hubiera existido entre ellos una inteligencia sobre este punto. El ideal "ilustrado" de ambos estaba exento de utopismo y de sobreestimación de la naturaleza humana. Veían a ésta en toda su desnudez, Federico todavía más escéptica e inexorablemente que Voltaire. Y así como en la vida de Federico sobrevino por esta causa un dualismo irreconciliable entre su realismo político y sus ideales humanitarios, del mismo modo la concepción histórica de Voltaire es desgarrada por esta misma causa. Pues el abismo entre el gran reino de la *sinrazón* y el pequeño dominio de la razón que proyecta su psicología mecanicista, es agrandado todavía y mantenido siempre abierto por su frío sentido realista que llega en ocasiones al desprecio de los hombres.

Por eso su comprensión de aquel otro campo de donde provienen las que, junto al poder de la opinión, hay que considerar como las causas más fuertes de la historia universal —el estado, el poder político, la guerra— padece de la misma dualidad. Voltaire vió su aspecto externo como efectivamente es, repulsivo; hasta un cierto grado podía aportar, como veremos seguidamente, una comprensión racional para las motivaciones del obrar político. Pero el aspecto íntimo de la vida estatal quedaba cerrado a su inteligencia, porque su pensamiento mecanicista, a la vez que egoísta, no poseía las llaves para la comprensión de la vida propia de los productos objetivos del espíritu humano.

Voltaire deseaba ciertamente un estado fuerte e independiente, ante todo independiente de toda influencia eclesiástica, pero sólo como medio para el fin de la civilización, o, para hablar con el lenguaje de la Ilustración, para hacer la "felicidad" de los pueblos. Su desprecio por la obtusa y supersticiosa *populace*, cuyo trabajo de ilotas lo consideraba como necesidad natural e inexcusable para toda vida más alta, podía ciertamente mitigarse por las emociones de su benevolencia natural y de su sensibilidad social. Pero, tras la "felicidad" de los pueblos, lo que se escondía era una sobreestimación excesiva de su felicidad y bienestar personal. De ahí que el criterio de medida mediante el cual enjuiciaba Voltaire de modo predominante la cosa política fuese el siguiente: ¿Que hace por mí y por mi querida Ilustración el estado?

Un individualismo a tal punto egoísta no podía concebir la vida del estado sino en forma personalista. No las grandes personalidades del estado en cuanto tales, sino la personalidad de los dominadores, ya fueran prudentes o insensatas, pacíficas o rapaces, se le aparecían a Voltaire como porta-

doras de la salud o de la desgracia, más bien de la desgracia, en la historia universal. Bajo esta forma personalista llegó Voltaire, aunque superficialmente, a la conciencia de la dependencia de la vida cultural respecto al estado.[28] El sentido pragmático de la historiografía de entonces, con su tendencia a deducir todos los procesos esenciales de la vida del estado de motivos y fines conscientes del agente, fué, en general, de inspiración personalista. Voltaire agregó a ella la busca de lo pequeño, de lo demasiado humano, de los motivos novelescos y pintorescos determinantes de grandes cosas, revelando así, de nuevo, su vocación nativa de poeta dramático.

Pero lo que Voltaire veía generalmente en el obrar político era una manifestación de fuerza. Es la fuerza, dice en el *Essai* (cap. 33) la que lo ha hecho todo en este mundo. Su sentido realista reconoce, bajo esta forma moral, la significación del poder político en la vida histórica. Con esto entra en la sombra el transpersonalismo subyacente, la especial estructura y la tendencia vital de los estados particulares. Desconectados, como los héroes de la tragedia francesa, surgen los dominadores y los hombres de estado del suelo común de la humanidad. Todos ellos habrían podido vivir en otro tiempo que tuviera un grado de perfección racional semejante. Sólo aquel sentido para lo plástico, que Voltaire poseía, para la diversidad de las costumbres y de los usos, repartía un poco de atmosfera histórica individual en torno a los hechos de fuerza de los hombres políticos. También cabe anotar que su disposición fundamental, profundamente pacífica y antiheroica, se trueca, ocasionalmente, en un ingenuo orgullo ante el espectáculo de las glorias francesas. Pero la fusión de burguesía y nacionalismo, que ya Voltaire representaba, y que destacó en su *Siècle de Louis XIV*, prendía sus raíces más bien en la nación como cultura que en la nación como estado.

Y, sin embargo, existía un medio de conocimiento histórico que habría podido conducir a Voltaire más allá del personalismo moralista en el enjuiciamiento de las acciones del estado. Era la doctrina de la razón de estado y de los intereses de los estados particulares fundada por Maquiavelo, reelaborada copiosamente en el siglo XVII y bien conocida de todos los políticos del siglo XVIII y de cuantos pusieron su atención en la política de entonces. La fórmula enunciada por el Duque de Rohan, "Los príncipes mandan en los pueblos, pero los intereses mandan en los príncipes", fué la quintaesen-

28 Voltaire realza la constitución libre de las ciudades italianas y alemanas como causa de su florecimiento cultural (Sakmann, *V. s. Geistesart* etc., p. 236) pero, ciertamente, más por odio al despotismo ignorante que por reflexión sobre la dependencia existente entre cultura y estado.

cia de esta doctrina. Para los historiadores esto significó una advertencia en su investigación de los motivos del obrar del estado, para que no los buscaran de naturaleza personal, ya morales o inmorales, sin que tuvieran en cuenta aquellos que se desprendían de la necesidad objetiva de la conservación del estado. El historicismo, a partir de Ranke, ha podido incorporar esta doctrina, fácilmente, en la concepción, por él lograda, de las grandes formaciones históricas objetivas, que abarcan y condicionan lo particular. Pero, en los siglos precedentes, arrastró esta doctrina una existencia espiritualmente solitaria, fructificando ciertamente en la política práctica y en la reflexión sobre su técnica, más sin emanciparse por completo de la forma del pensar iusnaturalista.

Lo decisivo era la postura que la historiografía de la Ilustración iba a adoptar frente a esta doctrina. Veía que esta doctrina informaba realmente la política de los gabinetes pero, en su corazón, llevaba la idea del eudemonismo de la humanidad. Bajo este dilema ejercitó un método característico, muy ecléctico. Dió al obrar conforme a la razón de estado, que no podía hacer desaparecer de la historia, un barniz personalista, subrayando el interés egoísta de los titulares del Poder en afirmar su poder y grandeza. Esta explicación se pospone en la mente del observador de lo histórico, ante la pujanza de los grandes acontecimientos objetivos influidos por la razón de estado, y se constata su presencia con cierto respeto, pero no se trata de fundamentarlo más hondamente a base de la vida propia del estado. La razón de estado actuaba, por tanto, dentro de la vida histórica o, mecánicamente, como un *deus ex machina* o como una especial variedad del egoísmo interesado corriente. Esto dependía naturalmente de la más estrecha manera del grado de evolución propia del estado moderno de entonces. El estado absolutista se presentaba todavía a sus coetáneos como un aparato de fuerza aislado, destinado idealmente a producir el bienestar general pero, prácticamente, como un dominio racionalmente manejado por los dominadores y sus buenos o malos motivos personales.

Con esto hemos caracterizado, en lo general, la forma como Voltaire aplicó la doctrina de la razón de estado a la historiografía. Voltaire la aplicó frecuente y abundantemente, mostrando de nuevo con ello el espíritu heredado del siglo XVII con su objetiva sequedad y dureza. "El interés del estado es la razón soberana de los reyes" *(Essai,* cap. 174). "Los príncipes olvidan los agravios como los favores cuando el interés habla" *(Essai,* cap. 125). "La política supera las pasiones en los gabinetes" *(Essai,* cap. 176). "Todo cede al interés" *(Essai,* cap. 184). Todas las resonancias de la literatura

de la *ragione di stato* desde Botero. Así fueron motivadas las conductas de Francisco I, de Enrique IV, de Richelieu, de los Papas, etc. También aplicó la doctrina a los tiempos anteriores la Renacimiento homologándola en su lucha contra le iglesia cristiana. Decio, Maximino y Diocleciano persiguieron, por tanto, a los cristianos sólo por razón de estado, por observar una conducta contraria al poder del emperador, y, el propio Diocleciano, estaba muy lejos de la intolerancia religiosa (*Essai*, cap. 8). La persecución a los cristianos en el Japón obedece igualmente a la razón de estado (*Essai*, cap. 196). No es, pues, ningún milagro que Voltaire repitiera la dura frase de Maquiavelo: "La religión no es casi nunca otra cosa para el príncipe que su interés" (*Essai*, cap. 173, también cap. 178).

Voltaire aplicó de la forma más feliz y significativa la doctrina del imperativo de la necesidad de estado al único hombre que estaba cerca de su corazón entre todos los monarcas franceses, a Enrique IV. Voltaire discriminó que una apostasía religiosa por motivos tan palmariamente interesados como los que aceptó Enrique IV habría arrojado una mancha sobre su honor en circunstancias normales. Pero, en este caso, el interés era tan grande y tan vinculado a la salud del reino que sus mejores consejeros calvinistas hubieron de aconsejarle aceptar la religión que ellos odiaban. Cierto que algunos políticos pensaron entonces que Enrique IV, al consolidar su poder, habría debido hacer lo que Isabel de Inglaterra: emancipar a Francia de Roma como el único medio de llegar a la plena potestad en lo político y en lo económico. Pero Enrique IV no se encontraba "en la misma coyuntura" que Isabel, observaba sagazmente Voltaire; no tenía como ésta un parlamento nacional que compartiera sus intereses ni tampoco dinero ni un ejército eficiente mientras estaba empeñado en la lucha contra Felipe II y la Liga (*Essai*, cap. 174).

Se puede, acaso, ver en este ejemplo la confirmación del principio de que sólo se comprende lo que se ama. Voltaire amaba a Enrique IV y odiaba a Felipe II. Por eso constituye el enjuiciamiento de éste un ejemplo destacado del personalismo moralista. Para Felipe II, afirma Voltaire, la religión fué sólo una máscara; su lucha contra los Países Bajos, en el fondo, un sangriento despotismo (*Essai*, cap. 163). Resulta, por tanto, que para Voltaire la doctrina de la razón de estado le posibilita una serie de claros conocimientos aislados de la dinámica política, pero no le vivifica dinámicamente la totalidad de la vida de los estados en sus relaciones mutuas. El realismo del que procedía aquella doctrina y el moralismo de la Ilustración, no eran aptos para una fusión orgánica.

Resumamos. Considerado en su totalidad, el pensamiento "ilustrado" de Voltaire fué ciertamente capaz de arrojar al crisol la masa de los fenómenos históricos, enquistados en lo convencional, y de revolverlos sin cesar. Se logró así la independencia y autonomía del pensamiento histórico, se amplió el horizonte del interés histórico a lo universal humano, se despertó el placer por las comparaciones, por la rebusca de analogías, la reflexión sobre las causas de las diferencias, no obstante la evidente semejanza de lo comparado, actuando ya, en ocasiones, el sentido por la especial estructura de todas las formaciones históricas y, por encima de todas las particularidades, la conexión de todas las manifestaciones de una cultura. E hizo posible un sentido total más unitario de la historia universal, mediante la idea de la perfección racional, permitiendo,de este modo, por ejemplo, abarcar el proceso de la historia de los pueblos de Occidente como un ascenso primero gradual, después acelerado, hacia una más alta cultura, aunque no definitivamente asegurada. Concibió la historia como una lucha para la consecución de los más altos bienes, causalmente determinada, ante todo, por el poder de los estados y de las opiniones, de las ideas de los hombres, lo cual, juntamente con la universalidad de su interés, representa su aportación de máximo porvenir. Pero el total sentido de Historia fué de nuevo tan estrecho, tan pobre, tan vinculado a las concepciones mecanicistas de la filosofía imperante y a las necesidades egoístas de la burguesía francesa de su tiempo que, el hombre histórico verdadero, no puede ser reconocido en toda la plenitud creadora de sus diversas características. Faltaban tambien para eso los medios de difusión con que convertir la mera contiguidad de los fenómenos en una interacción viva, imperada por ideas abarcadoras. Se ganó la universalidad y un sentido total espiritual de la vida histórica; no se ganó la imponderable individualidad, que se manifiesta en lo grande como en lo pequeño y, en lugar de una evolución viva de lo individual, se ofreció el substitutivo mecánico de la perfección.

La visión volteriana de la historia, por su propia dialéctica, impulsaba a ser superada algún día y a seguir influyendo, sin embargo, en los mismos motivos que la superaban. En Voltaire había, como apenas en ninguno de sus predecesores, la visión aguda para percibir el carácter irracional de la vida histórica. Pero su asombro ante las maravillas de lo histórico que le daba esta visión se inmovilizó en la indiferencia de una resignación realista. Así es el mundo, dice alguna vez; descansa sobre contradicciones: no puede ser de otra manera (art. "Contradictions" en *Dict. Phil.)*. La energía, sin em-

bargo, que puso en el descubrimiento de estas contradicciones, debía, alguna vez, incitar al empeño de comprenderlas más profundamente.

En Voltaire vemos, además, una oposición no resuelta entre su viva participación en todo lo humano con todas sus transformaciones, entre la fuerza actuante de su *homo sum,* de una parte, y los criterios de valoración, mecánicamente logrados, de una razón estable, de otra, que excinden la vida histórica en una gran masa de cascote y un pequeño montón de metales nobles. O, como el propio Voltaire dice en la conclusión de su más aburrida obra histórica, *Annales de l'empire,* sazonada, no obstante, de toda clase de malignidades: en una larga cadena de rocas y precipicios se ven algunos valles sonrientes. Esta oposición entre las tendencias de la Ilustración, unas que tratan de aunar unas con otras las cosas históricas, otras que tratan de disociarlas, empujaba, en definitiva, a una unificación superior.

Solo una vida psíquica nueva, sólo una remoción total de todas las fuerzas anímicas del hombre que contempla la historia podría conseguirla.

CAPITULO TERCERO

MONTESQUIEU

QUIEN PRETENDA presentar la transformación progresiva del pensar de la Ilustración en auténtico pensar histórico, debe reflexionar si la exposición de Montesquieu debe preceder o seguir a la de Voltaire. Por su edad, como por el tiempo en que se desarrolló su influencia, Montesquieu (1689-1755) precede inmediatamente a Voltaire (nac. 1694). Y si comparamos su producción literaria en lo que atañe directamente a la influencia de su respectiva concepción histórica en su época y en las inmediatamente posteriores, es también Montesquieu quien inicia la serie con sus *Considérations sur la grandeur et la décadence des romains* publicada en 1734. Pues la muy leída *Historia de Carlos XII*, que Voltaire publicó ya en 1731 fué, ciertamente, un acontecimiento literario, un libro pintoresco sobre una maravillosa gesta de entonces, pero no contiene nada de lo que él había de aportar de nuevo y específico al tratamiento de la historia. Cierto que el germen de su originalidad se encuentra ya entre sus treinta y cuarenta años. El *Siècle de Louis XIV* en su primera redacción, data de 1735-39, y los primeros fragmentos del *Essai* aparecieron en 1745. Pero, antes de que Voltaire pudiera presentar al mundo completamente terminadas estas dos grandes obras, había ya Montesquieu entrado en la liza con toda su producción y publicado, en 1748, tras una preparación de casi veinte años, su *Esprit des lois*.

A pesar de esto, decidimos tratar a Montesquieu después de Voltaire porque idealmente, ya que no en una cronología rigurosa, Montesquieu sigue a Voltaire. Este agotó la originalidad del tesoro que el movimiento de la Ilustración podía aportar al pensar y al saber históricos. En Montesquieu se ha señalado con frecuencia la cabeza de Jano, lo mismo de su pensamiento histórico que del político. Montesquieu es un caso de transición mucho más difícil de abarcar y comprender que Voltaire. Constantemente se discute sobre su personalidad, situándola, ya en el siglo XVIII, en compañía de la Ilustración, a la que pertenece por el método del pensamiento, o en el mundo de tendencias reaccionarias al que parecían destinarle sus intereses político-sociales y sus ideales; o se ve en él, precisamente, al superador del

pensamiento "ilustrado", al practicante inconsciente de un arte gótico, esto es, romántico, y al iniciador, políticamente considerado, de la moderna concepción liberal y constitucionalista. Se reconoce con frecuencia que, cuanto más se le lee, más difícil es averiguar su pensamiento íntimo.[1] Todo esto revela, no sólo que no puede dudarse de la fuerza eminente y de la espiritualidad del hombre, sino una tensión, acaso no resuelta pero fecunda, del espíritu y una riqueza tan abundante de motivos intelectuales que no encontramos ni en Voltaire. Una cosa es segura: que la posteridad se ha nutrido espiritualmente más largo tiempo de Montesquieu que de Voltaire. Las obras y pensamientos de Voltaire pueden ciertamente encontrar todavía lectores subyugados por el encanto de la forma, por el arte inimitable de una época fenecida. Los juicios de Montesquieu, en cambio, por su contenido y a pesar de su estilo arcaico, pueden todavía incitar al pensamiento actual. Los problemas que plantea Voltaire, por muy versátiles y arbitrarios que parecieran, han sido resueltos en él mismo de manera clara e inequívoca y, sus soluciones, sólo tienen hoy un interés histórico. Los problemas que formula Montesquieu se actualizan y discuten siempre, y, muchos de sus grandes pensamientos, pueden todavía hoy significar algo para el investigador de las conexiones históricas.

Una ojeada a la personalidad y a la vida de ambos nos hacen ya perceptible la diversidad de su influencia histórica. Voltaire vivió desde el principio hasta el fin siempre la misma vida, no obstante una juventud agitada y una más moderada vejez: una mezcla de goce, de trabajo espiritual y de lucha, en la que el trabajo y la lucha formaban parte imprescindible del goce dentro de una época de civilización altamente desarrollada. También Montesquieu disfrutó de este encanto, sobre todo en su juventud, y sus *Lettres persanes* y sus poemas lascivos de juventud reflejan, a la vez, satírica, humorística y emotivamente, sus vivencias del mundo libidinoso del rococó. Pero ya en las *Lettres persanes* se escuchaban tonos profundos, preludios de sus futuros pensamientos, resonancias de su sátira y, como no ocurre en Voltaire, el goce, el trabajo y la lucha se separan en él. Montesquieu puso una mayor distancia que Voltaire entre la vida interior y la corriente del mundo, llevó una vida privada de la mayor sencillez y se replegó en su misión de pensador y de investigador de normas con la plenitud de su fuerza espiritual y la seriedad más objetiva. Su cargo de Presidente del Parlamento de Burdeos, que le fué discernido en 1716, como miembro de la *noblesse de robe*, le aca-

[1] Morf en el prólogo a la 5ª ed. de la *Literaturgeschichte des* XVIII *Jahrhunders* de Hettner 2ª parte (1894). Lo mismo que él piensan Villemain y Bonnetière.

rreó muy pronto disgustos, renunciándolo en 1726, pero se mantuvo fiel, como señor del castillo de *La Brède*, a los designios corporativos de la aristocracia parlamentaria. Representaba el tipo, ya entonces raro, del aristócrata francés que no se deja atrapar por los atractivos de la Corte y llega a sabio con el espíritu de una noble independencia. Los viajes que hubo de emprender por Europa, en los años 1728-31, tienen el más serio carácter de viajes de investigación, como lo comprueban las informaciones y el material acumulado que sólo en nuestros tiempos han visto la luz.[2] Por su concentración durante muchos años en la obra de su vida —las *Considérations* son sólo un espécimen avanzado del *Esprit des lois*—, acumulando incesantemente materiales, combinando en su espíritu lo visto, lo leído y lo experimentado, descorazonado con frecuencia en su trabajo preparatorio con material difícil, hasta que, por fin, con un suspiro de alivio puede exclamar: "Ahora todo se inclina a mis principios" (28, 6 y prefacio),[3] constituye un ejemplo magnífico del sabio moderno, la fusión de una actividad de pensador y de investigador y la entrega completa de un hombre a ella. Voltaire había leído, acaso, tanto como Montesquieu, pero el proceso de asimilación de lo leído era en él más rápido y somero, al punto de que no podía aprovechar sino una parte de sus lecturas. También se le ha censurado a Montesquieu que salta con demasiada rapidez de la observación al principio explicativo, lo que se puede decir desde el punto de vista de las exigencias metódicas modernas. Pero Montesquieu se destaca precisamente de su época y de los impulsos constructivos de los "ilustrados" franceses por la seriedad con que hacía preceder la investigación inductiva al pensamiento deductivo.

Para la plena comprensión, no sólo de su método de trabajo, sino también de su finalidad última y, con esto, de lo peculiar y fecundo en él, demostrativo de cómo sobrepasa a Voltaire en su concepción histórica, tengamos en cuenta las corrientes espirituales que concurrieron en él, comparándolo, en este aspecto, con Voltaire.

La Ilustración, que enjuiciaba el mundo histórico con el patrón de una razón independiente del tiempo, liberada de elementos metafísicos y religiosos, surgió del movimiento espiritual del siglo por la incorporación del cartesianismo al viejo pensamiento iusnaturalista, por la eliminación del fanatismo confesional y por el imperio de las sencillas leyes investigadas y descubiertas por las ciencias naturales. Pero al siglo XVII le fué también común otro rasgo al que hicimos ya referencia al hablar de Voltaire, es a saber, un duro y seco

[2] *Voyages*, 2 *ts.* 1894/96.

[3] Las citas siguientes que sólo se indican con números se refieren a los libros y capítulos del *Esprit des lois*.

sentido de la realidad que dominó primero la práctica de los políticos y que, transportado después, en parte, al territorio de los estudios históricos, se manifestó en una gran avidez por el conocimiento de los hechos y en un insólito acopio de material. Entre el espíritu constructivo y simplificador del derecho natural y la masa del material empírico, se abría un abismo que la manera rígida y un poco pesada del siglo XVII no podía salvar. Ni siquiera a un pensamiento espiritualmente tan vasto como el de Leibniz le fué permitido dominar todo su enorme conocimiento de los hechos. Se daba otro abismo, que tampoco podía ser salvado, entre el espíritu, muy seco y empirista, de la política práctica y las teorías generales sobre el estado, fundadas en el derecho natural. Verdad es que este espíritu de la política práctica había provocado una cierta literatura a su servicio que trataba de las cosas del estado en forma distinta a las teorías generales de la época sobre el estado. Es aquella literatura de la razón de estado, la doctrina de los intereses de los estados particulares, cuya significación hemos tratado nosotros de demostrar en nuestro libro sobre la *Idea de la razón de estado*. Al estado de los teóricos, tal como éstos se lo representan conforme a los supuestos iusnaturalistas, se contrapone aquí el estado real, el obrar político efectivo, con su aspiración enderezada a la afirmación del poder, con su cálculo de los medios necesarios y sus mates al adversario, con su falta de miramientos y de escrúpulos, con sus ardides y trampas. Sin duda, gravitaban también sobre el pensamiento teórico elementos realistas y, en los libros de enseñanza práctica sobre el arte del estado, elementos iusnaturalistas. Tal cosa fué posible porque aquí y allá, en el derecho natural como en la política práctica, alentaba un espíritu altamente utilitario, que tan pronto esgrimía éstas como aquellas armas e, ingenuamente, se pasaba de una dirección del pensamiento a la otra. Lo que, naturalmente, no podían hacer era fundirlos interiormente.

También en la historiografía y, sobre todo, en la que se refería a la propia época, gravitaba aquí y allá la doctrina de la razón y de los intereses concretos del estado y Pufendorf pudo convertirla, con una grandeza un poco áspera y unilateral, en la clave para la comprensión de las acciones políticas, al ocuparse de ellas en sus obras históricas sobre la época, fundadas en los documentos de los mismos actores. Lo mejor de las *Letters on the Study and Use of History* (1735), algo superficiales, de Bolingbroke, fué la revisión de la historia política de su tiempo con el espíritu de la doctrina de los intereses de estado. Que Voltaire conociera y utilizara esta doctrina, aunque la mayor parte de las veces sólo superficialmente y junto a sus propios criterios de enjuiciamiento, es cosa que ya hemos visto. En aquella sazón esta doctrina debió ser generalmente conocida. Sin embargo, en aquellos mismos años en que se inicia-

ban los grandes estudios históricos de Voltaire y de Montesquieu apareció el último gran resumen sobre la doctrina de los intereses de estado, el manual de Rousset: *Les interêts présents et les prétentions des puissances de l'Europe* (1ª ed. 1735, 3ª ed. 1741).

Puede demostrarse fácilmente que Montesquieu conoció bien esta corriente.[4] Pero había algo más que corrientes intelectuales: había, para él y sus coetáneos, el espectáculo directo del arte de gobernar y de la política de gabinete de Luis XIV y de la Regencia. Tuvo la más decisiva influencia en la formación de su mentalidad, así como la experiencia de la guerra de sucesión española, con su final victorioso, el agotamiento que dejó tras de sí, los últimos años de Luis XIV y las agitaciones de la Regencia conmovieron profundamente los espíritus en Francia, y los impulsaron a nuevos pensamientos. El movimiento de la Ilustración, a la sazón en progreso, se debió en una gran parte a la protesta contra la herencia política guerrera del siglo XVII. El tratado sobre la Paz Perpetua del abate Saint Pierre apareció en 1713. "A mí han dejado de interesarme las guerras; no me interesan más que los hombres", dijo también Montesquieu (*Pensés et fragm.* I, 301). Montesquieu tiene formada ya su primera filosofía de la historia, no cuajada todavía, pero rica en gérmenes fecundos, que contrapone conscientemente al arte de gobierno y a la política de fuerza de su época. Las *Lettres persanes* de 1721 la revelan aquí y allá, pero no alcanza su plena expresión sino en su ensayo *De la politique*, escrito poco después y que no llegó a ser conocido hasta 1892.[5]

Tan desacreditada estaba la palabra política que, para Montesquieu, equivalía a un arte sin lealtad y sin honor. "Es inútil tratar de atacar la política directamente", comienza Montesquieu, "mostrando hasta qué punto contradice la moral, la razón y la justicia". Pues, la política, existirá tanto tiempo

[4] LEVI-MELVANO, *Montesquieu e Maquiavelli*, ha investigado copiosamente, sin agotar el tema, la especial e intensiva relación de Montesquieu con Maquiavelo. La demostración de la influencia de muchos de los pensamientos de los *Discorsi* en las *Considérations* es singularmente valiosa. Una de las más famosas obras sobre el arte de gobierno de comienzos del siglo XVIII, la *Bilancia politica*, de Bocalini, es citada por Montesquieu en los *Pensées et fragments* 2, 357. En la lista de sus libros de lectura está el del Duque de Rohan *Interest des princes et estats de la chrestienté*, 1638. (*Pensés et fragmen.* 1, 31). En lo que dice en el *Esprit* 21, 30 sobre maquiavelismo y coups d'etat hay una alusión al manual de arte política maquiavélica de Gabriel NAUDES, *Considérations sur les coups d'Etat* de 1639. Un rezagado de los "tacitófilos" del siglo XVII que, apoyados en Tácito, hablan sobre el arte de gobernar, fué el republicano inglés Thomas Gordon cuya traducción de Tácito con discursos suyos como apéndice, apareció en 1728. DEDIU, *Mont. et la tradition polit. anglaise en France* (1909) p. 287, considera probable que Montesquieu se haya servido de él. De ahí las réplicas en los escritos de Montesquieu de los conceptos en uso en la literatura del arte de gobernar, *necessités de l'Etat, raison d'Etat, interêt de l'Etat, maximes d'Etat, bienséance)*. Finalmente su juicio sobre los *Grandes Electores* de PUFENDORF (*Voyages* 2, 202): *C'est le Tacite de l'Allemagne. Il démêle fort bien les divers intérêts de la cour de Berlin.*

[5] *Mélanges inédits de Montesquieu*, 1892 p. 157*ss*.

cuanto existan pasiones que se mantengan independientes del yugo de las leyes. Es necesario proceder de otra forma y llevar a los políticos al convencimiento de que sus artimañas y sus malvadas prácticas nada significan frente al curso general de las cosas. Que éste o el otro empuñen el timón o adopten ésta o la otra resolución, es por completo indiferente al resultado final de los acontecimientos. Pues sobre todo particular hacer impera, en la vida social de los hombres, un poder supraordenador, un *caractère commun*, una *âme universelle*, con una forma de pensar que es el efecto de una cadena de causas infinitas que se van diversificando cada vez más a través de los siglos. "Tan pronto como un *tono* es dado y aceptado, sólo él impera y todo cuando el soberano, las autoridades, los pueblos hacen o se imaginan hacer, ya traten de combatirlo o de apoyarlo, tiene relación con él, y es él quien domina hasta su completo aniquilamiento" y nunca se podrá prever cuándo hará su aparición ese tono, debido a la infinita ramificación de las causas que lo conjuran. Hoy es el espíritu de obediencia el que generalmente prevalece. Por eso los príncipes no necesitan afanarse especialmente en su preservación, pues este espíritu es el que manda y cuanto de bueno, de malo o dudoso puedan hacer, todo viene a parar en lo mismo.

Una auténtica filosofía de juventud, radicalmente apasionada y unilateral, ciega frente a las graves consecuencias de sus propios principios. Montesquieu aspiraba a desarmar la villanía de los estadistas, a actuar moralmente con medios que estaban más allá del bien y del mal. Pero, esta concepción histórica, extremadamente colectivista y fatalista, podía conducir derechamente a la indiferencia moral. En ella encontramos una dualidad que emanaba de lo profundo de su ser y que, por eso, debía informar toda su vida. Un ardiente moralismo, por un lado, que le arrastraba a combatir la mentalidad creada por Maquiavelo y por los políticos de entonces en sus puntos más turbios; por otro, una apetencia tensísima y desacostumbrada por la explicación causal, que asociaba el sentido de la diversidad imprevisible e impenetrable de todas las causas actuantes con el sentido por los grandes complejos causales, que abarcaban, a la vez, el mar infinito y las corrientes principales en él operantes. Ambas tendencias, la del moralista, con su odio a la fuerza y a la política de rapiña, y la causal-determinista, con su pretensión de transportar a la vida humana las regularidades recientemente descubiertas en la naturaleza, pertenecen a la esencia de la Ilustración, especialmente de la francesa. Este dualismo típico reviste, en cada uno de los "ilustrados", una forma personal. En Montesquieu hierve más fuerte que en Voltaire. Sus escritos de juventud lo patentizan con resonancia emotiva, pero todavía algo primitivamente. Y acontece que el pensamiento de Montesquieu

es fecundado de modo sorprendente por el mundo de los "políticos" contra el que combatía. Lo que combatía era las manifestaciones odiosas y mezquinas de la política de gabinete de todos los días, lo que, específicamente, se ha llamado "maquiavelismo". Pero Maquiavelo había aconsejado también a los políticos el estudio empírico del hombre real y las causas actuantes, en general, en la vida del estado. Maquiavelo había realizado investigaciones causales, a menudo de la más profunda naturaleza, no para lograr una nueva concepción del mundo —eso lo consiguió sin buscarlo, cayendo como fruto maduro en la cesta—, sino por motivos prácticos, de utilidad para el estado, tras los cuales alentaba ciertamente un ideal personal del estado. Y como el moralismo de Montesquieu no dimanaba, en forma alguna, como el de muchos "ilustrados", tan sólo de exigencias individualistas, sino que le interesaba también la suerte de las grandes comunidades sociales, así le tuvo que acontecer el buscar su inspiración en el empirismo y en el utilitarismo político de Maquiavelo, a quien admiraba como un "grande hombre".[6] Para nuestro objeto no es imprescindible inquirir todas las influencias de Maquiavelo en Montesquieu. Nos basta con comprender su concepción histórica, tal como ha sido expuesta, ante todo, en sus dos grandes obras. Pero, precisamente por eso, ahora es el momento de confrontar con la suya la dirección del pensamiento inaugurada por Maquiavelo, desde un aspecto que, si no nos equivocamos, ha pasado desapercibido hasta ahora.

Si se comparan los problemas que plantea el *Esprit des lois* y aun los esbozados por Montesquieu en las *Considérations* con los de Maquiavelo en el *Principe* y en los *Discorsi* sobre Tito Livio, resalta inmediatamente a los ojos su interior afinidad. Maquiavelo clasifica los estados por sus formas de gobierno y se plantea, así para las repúblicas como para los principados, el problema: con qué especiales medios pueden conservarse, qué leyes son para ello convenientes, de cuáles faltas hay que preservarlos, cúyas son las causas de su decadencia y ruina. Exactamente el mismo esquema se desarrolla, lo mismo en las *Considérations* que en las partes capitales del *Esprit des lois*. Junto a esto, cabe también echar una ojeada a la literatura surgida en el tiempo que va de Maquiavelo a Montesquieu sobre la *ragione di stato* y los *arcana imperii* y que floreció en el siglo XVII. También domina en ella el problema de los medios conducentes al mantenimiento de especiales situaciones y formas del estado. Desde Zuccoli y Settala, especialmente, se había

[6] De la *Correspondance de Montesquieu*, 2, 369, se puede entresacar un testimonio de la altísima consideración que Montesquieu sentía por Maquiavelo. Consta en el cumplido que dirigió a Henault en 15 de junio de 1751: *Qui me touche comme les graces et m'instruit comme Maquiavel.*

impuesto el tratamiento de las razones de estado específicas de la monarquía, de la aristocracia, de la democracia y de sus respectivas degeneraciones, por ejemplo, tiranía, etc. Para cada una de estas formas del estado se contaba con un mecanismo de principios de gobierno y con normas de administración adecuados. En último término, ésta forma de consideración revertía a Aristóteles y al libro v de su *Política*.

En las *Considérations*, de las cuales nos ocuparemos más tarde detenidamente, trata Montesquieu sólo de los romanos. Su objeto es de más alcance que el de los *Discorsi* de Maquiavelo, al que no nombra en su libro, pero que le ha influído. En tanto que Maquiavelo interpola una filosofía de la historia dentro de la doctrina del arte política que es su finalidad primaria, aspiraba Montesquieu conscientemente a una interpretación filosófico-histórica del destino de los romanos. Pero hizo esto con los medios de conocimiento de la doctrina del arte de gobierno que Maquiavelo había enseñado. Pues lo que Montesquieu considera en primer término son las máximas políticas en el obrar de los romanos, para lo que Polibio le sirvió de fuente capital, sus *principes toujours constantes*. Lo que a una *republique sage* le es permitido hacer y no hacer, lo que puede serle nocivo. En el texto se intercalan reflexiones sobre el mejor método para conquistar.

Y ¿cuál es el pensamiento informador del *Esprit des lois?* El resultado de mi investigación, se dice en el prólogo, es que los hombres, en la ilimitada diversidad de leyes y costumbres existentes,[7] no se han dejado guiar solamente por sus caprichos *(fantaisies)*. Esto era, como demostraremos, una adquisición que superaba con mucho la angosta doctrina del arte de gobernar y señalaba un mundo espiritual nuevo. No obstante, a Montesquieu le sirve de base la vieja cuestión técnica de la adecuación racional del obrar político. Montesquieu no escribe, como confiesa en otro lugar, para censurar las instituciones existentes en cualquier país. Toda nación encontrará en su libro *les raisons de ses maximes*, y sólo podría proponer reformas quien, con un *coup de génie*, intuyera la totalidad de la constitución de un estado. Otro gran pensamiento preñado de novedad, pero que sigue radicado en las ideas tradicionales del arte de gobierno del *ancien régime*, en aquellas investigaciones sobre los es-

[7] En las *Lettres persanes (let.* 129) se dice ya: *La plupart des legislateurs ont été des hommes bornés que le hasard a mis a la tête des autres, et qui n'ont presque consulté que leurs prejugés et leurs fantaisies*. En este punto se puede observar la importante evolución sufrida por el pensamiento de Montesquieu desde su juventud. En esta carta de las *Lettres persanes* se enuncian ya, aunque desligados íntimamente, pensamientos fundamentales del Montesquieu posterior, ante todo el de que, caso de ser necesario variar una ley existente, sólo debería hacerse "con mano temblorosa".

peciales intereses concretos de los estados particulares; por tanto, sobre las *raisons de ses maximes*.

Junto a esta doctrina individualizadora de los intereses de los estados considerados históricamente en su individualidad concreta, existía también, como sabemos, la doctrina esquematizadora que floreció en el siglo XVII, la cual, por eliminación de lo individual, sólo se demandaba por lo que era políticamente conveniente para la conservación de las diferentes formas de estado, de la monarquía, de la república aristocrática o de la democrática. Y harto sabemos que, una gran parte de la obra de Montesquieu, consiste en eso: en calcular para las diversas formas de estado de que trata lo que requieren, para su conservación, en moralidad, costumbres, instituciones y máximas de gobierno.[8] Los mismos principios le llevan con frecuencia a afirmar que, lo que es nocivo para una democracia, surte buenos efectos en una aristocracia. Las fortalezas protegen a las monarquías, pero los despotismos deben temer tener fortalezas (9, 5). Las divisiones del pueblo dañan a las democracias, pero pueden ser útiles en las aristocracias (5, 8).

También el famoso capítulo 6 del Libro 11 sobre la constitución inglesa recibe una especial claridad a la luz de estas conexiones. Pertenece a aquellas partes del libro en las que no se trata de investigar en forma esquemática y generalizadora los principios vitales de cada forma de estado, sino los fines especiales de cada estado concreto y los medios adecuados a esos fines, en forma individualizadora, en el sentido de la doctrina de los intereses. Pues Montesquieu parte de la idea de que a cada estado, aparte de la finalidad de *se maintenir* (¡el *mantenere* de Maquiavelo!), le incumbe todavía una especial y privativa misión que, en la nación inglesa, es precisamente la libertad política. Es, por lo demás, bien sabido cómo su inclinación esquematizadora ha dislocado y disfigurado también, históricamente, la imagen de la constitución inglesa. Prescindimos de la cuestión polémica de si, Montesquieu, como se ha reconocido desde hace mucho tiempo, ha perfilado en este capítulo su propio ideal del estado, su confesión de fe más íntima. Pero debemos observar que se trata del planteamiento de dos problemas tradicionales propios de la literatura del arte política y de los intereses del estado: una vez fijado el problema de cuáles intereses especiales competen a un estado, concretamente determinado, averiguar, después, la organización técnica necesaria para producir ese determinado valor político, en este caso la *liberté politique*. Proble-

[8] DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1908) p. 132, nota, y *Montesquieu* (1913) pp. 50ss., advierte que el libro de DORIA *Vita civile*, 1710, ha podido servir de fuente al pensamiento de Montesquieu. Doria enseña, por ejemplo, que la virtud de los ciudadanos es el principio de las repúblicas, la ambición el de las monarquías, etc. Pero, con esto, Doria no hace fundamentalmente sino proseguir la tradición de la vieja literatura del arte política.

mas parecidos llegaron a ser tratados por aquella vieja literatura política en forma semejante a como, en los estados mayores modernos, se elaboran las maniobras y los planos de operaciones para determinados casos. Ya Maquiavelo prefirió imprimir a su doctrina del arte política tal forma. A esta tradición se vincula Montesquieu en este caso como, en general, en toda su obra. De ello se sigue que, su elogio de la constitución inglesa, no debe entenderse en sentido demasiado personal, demasiado literal, en forma absoluta. El quiere decir que, en el supuesto de que la libertad sea el supremo fin de un estado, la constitución inglesa es un ejemplo maestro, que el estado inglés se ha apropiado esta finalidad y que, en lo que de las leyes depende, lo ha conseguido. Que vibra en este capítulo un tono de la más personalísima cordialidad nadie podría negarlo. Pero también se manifiesta el relativismo político que representa la dirección mental fundada por Maquiavelo, la capacidad de abarcar con el pensamiento las diferentes situaciones y tareas.

Es, pues, arte de gobierno en el grado más alto que entonces podía alcanzarse lo que Montesquieu quiere ofrecer, un manual del arte política en la línea iniciada por Maquiavelo, su segunda culminación después de él, y, en lo fundamental también, su conclusión y remate. Pues lo que apareció después de Montesquieu de semejante literatura, como las *Institutions politiques* de Bielfeld,[9] no merece mención especial en una historia del espíritu.

Lo grande de la obra de Montesquieu se cifra en haber puesto la totalidad de las adquisiciones científicas de su tiempo al servicio de su misión, la de suministrar al hombre de estado los más profundos conocimientos de la vida estatal y las mejores y más seguras máximas fundadas en ellos. La antigua doctrina del arte de la política extraía con frecuencia estas máximas de los umbrales de la experiencia político-práctica. Montesquieu aspira a deducirlas de lo subyacente, de las últimas regularidades cognoscibles de la vida histórica. Historia y ciencia natural, geografía y etnografía, las doctrinas de la filosofía y psicología de su tiempo, que habían entrado en la conciencia común; además y no en último término, las propias experiencias, todo ello empleado por él como un organista aprovecha las teclas y registros de su instrumento. De la tradición humanista procedía la poderosa erudición de autores antiguos y la devoción clasicista por la ejemplaridad de la Antigüedad. De la literatura de viajes de su tiempo, el desglosamiento y la comparación de las relaciones entre estados y pueblos exóticos; de los propios viajes, el conocimiento de la Europa moderna. De los esfuerzos científico-naturalistas de su juventud, la familiaridad con los resultados de la investigación de la naturaleza. De los intereses

9 Comp. sobre ella mi breve trabajo "Bielfeld als Lehrer der Staatskunst" en la *Zeitschr. für öffentl. Recht*. VI, 4.

políticos surgidos en tiempos de la Regencia para la revigorización de las viejas instituciones de Francia, sojuzgada por el absolutismo, el ahondamiento intensivo en las más viejas raíces de estas instituciones y en la literatura de las fuentes de los siglos bárbaros. Y, finalmente, del flúido de la sociedad francesa, de los salones, de la lectura de Montaigne y de otros espíritus henchidos del conocimiento del mundo y de los hombres, y, sobre todo, de la propia inclinación a la versatilidad espiritual, la blanda tolerancia e indulgencia frente al espectáculo de las sorprendentes variedades de la psique humana.

Voltaire dominó de manera tan universal, aunque con menos profundidad, los medios de conocimiento de su tiempo, aplicándolos, sin embargo, en forma completamente distinta que Montesquieu. Para Voltaire aquellos conocimientos eran puros medios de combate en la grande y simple lucha entre la razón humana, cuyo valor era idependiente del tiempo, y las fuerzas proteicas de la sinrazón, con lo cual, no se olvidaban las determinaciones causales por razón de los factores de lugar y tiempo, del clima, suelo, formas del estado, costumbres, etc., pero retrocedían ante el dualismo del tema capital. En Voltaire celebra su triunfo [10] la concepción iusnaturalista de la vida histórica, la cual, enmedio de todas sus variedades, sigue como a su norte a la razón inmutable. Pero, en Montesquieu, se asocian las dos grandes corrientes de los últimos siglos, la racional iusnaturalista y la empírico-realista.

Por eso, su obra es no sólo una culminación y punto final de la dirección del pensamiento y de la literatura fundada por Maquiavelo, la cual, mediante el análisis empírico, trataba de dar enseñanzas a los estados reales, sino también una culminación enmedio de aquella literatura y dirección del pensamiento que, inspirada en ideales iusnaturalistas universales, se enderezaba a la representación del más perfecto estado. Pues su orientación suprema es la justicia y la fusión de la política y de la moral, y, por consiguiente, no sólo contempló al estado desde arriba con los ojos del estadista, sino también desde abajo, desde el punto de vista de los gobernados, de los individuos. Prevaleció el punto de vista del hombre de estado, y aconteció el maravilloso espectáculo de que el realismo político que le impulsaba como discípulo de Montesquieu, dió una vuelta sobre su eje alejándose del territorio de los puros problemas de poder político y, sin desligarse por completo de ellos, conquistó un nuevo dominio para el derecho: el de la libertad burguesa y el del orden, los límites entre la esfera individual y la del estado. El espíritu de la Ilustración burguesa

[10] "Voltaire no podrá escribir nunca una buena Historia", se dice en los *Pensées et fragments* 2, 59; "es como los frailes, que no escriben para el objeto del que tratan, sino para la gloria de su orden. Voltaire escribe para su convento".

afluyó al cauce abierto por Maquiavelo. El concepto del arte política, creado por él, se amplió hasta constituir un arte del legislador que abarcaba todas las necesidades sociales y humanas en cuanto tuvieran relación con el estado. Valorar este nuevo arte política, su problemática, cae fuera de nuestro objeto. Tampoco podemos considerar la lucha espiritual que en ella se manifiesta [11] más que en cuanto nos sirva a la aclaración de nuestro problema, a saber, lo que la unificación de estas dos corrientes de pensamiento, intentada por Montesquieu, pudo aportar a una nueva y más profunda inteligencia del mundo histórico.

Nos toca ahora hacer más clara la oposición entre la concepción del pensamiento racional-iusnaturalista y el empírico-realista. Dentro de la concepción iusnaturalista, que se retrotrae a la Stoa, se da una oposición entre un derecho natural absoluto, cuya fuente es la razón humana dada por Dios y cuyas pretensiones son las de proporcionarnos normas valederas con independencia del tiempo y un derecho natural relativo y diferenciador que, sin negar estas normas fundamentalmente, tiene en cuenta la imperfección efectiva de la naturaleza humana y las múltiples particularidades de la vida social.[12] De forma que, en su evolución ulterior, se acentuaba, ya el polo absoluto, ya el relativo de esta concepción. En Voltaire y en el movimiento ilustrado francés que él representaba, triunfó el polo absoluto; aquellas imperfecciones y peculiaridades se le configuraban como rémoras más o menos desagradables que no podían, naturalmente, eliminarse porque el poder efectivo de la naturaleza se encontraba tras de ellas, pero a las que por medio de la "perfección" se las podía aproximar al ideal racional, al ideal de la verdadera y superior naturaleza del hombre.

La concepción empírico-realista que parte de Maquiavelo se lanza resueltamente por el camino que aquel derecho natural relativista y diferenciador había ya pisado; acepta a los hombres y a las cosas naturalmente, como ellos son en la realidad y, con fría adecuación de los medios a los fines, da soluciones prácticas a los problemas de la vida. Cuando permanece fiel a su íntima naturaleza, como acontece con Maquiavelo y sus adeptos, le basta con inclinarse cortésmente ante las teorías del derecho natural y racional absolutos. Pero, otras veces, busca un compromiso entre las opiniones naturalistas y las ideas del derecho racional absoluto. Así acontece en Hobbes y Spinoza. Pero, en tanto el derecho natural absoluto mantiene su carácter rígido y estable,

11 En la obra de Klemperer sobre Montesquieu (2 tomos, 1914-15), se desarrolla con profunda simpatía y con frecuencia muy felizmente, aunque en forma algo expresionista.

12 TROELTSCH, "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Histor. Zeitschr.* 106 y *Gesammelte Schriften*, 4, 166ss.

resultan estos compromisos interiormente imperfectos. Y el concepto mismo de "naturaleza" fluctúa constantemente entre una fuerza o fuente vital, irracional o suprarracional, de toda realidad, y la de una fuerza racional, actuante en el espíritu de los hombres. En lo sucesivo denominaremos naturalismo y racionalismo a estos dos polos.

Tampoco Montesquieu ha ido más allá de tales compromisos y fluctuaciones. Su sentido de la realidad le mantuvo siempre alejado de un elemento capital del pensamiento iusnaturalista sobre el estado, a saber, que el estado debe su origen a un contrato celebrado entre los hombres unos con otros. Pero su creencia en un derecho natural absoluto la atestiguan testimonios suficientes, aunque no abundantes. La gran separación entre el poder temporal y el espiritual, se dice en las *Considérations* (cap. 22 final), que es la base del reposo de los pueblos, está fundada, no solamente en la religión, sino también en la razón y en la naturaleza. Platón, recuerda Montesquieu en el *Esprit des lois* (25, 7), ha dicho sobre los dioses todo cuanto la "luz natural" haya podido decir jamás de inteligible en materia de religión. Y en la enumeración de todas las clases de leyes por las cuales se rigen los hombres, con que empieza el libro 26, se coloca en primer lugar el *droit naturel*. De éste deriva, por ejemplo, que todos sean iguales por nacimiento, que la esclavitud "va contra la naturaleza" (15, 7).

Pero Montesquieu agrega seguidamente que, en ciertos países, esto es, en los de clima cálido, la esclavitud descansa en una *raison naturelle*. Y con esto nos aproximamos al concepto "naturalista" de la naturaleza que fuerza a reconocer el efecto irremisible de las potencias irracionales y físicas en la vida humana, y por lo mismo, puede considerar como racional el ceder ante ellas. Pone al lado de una razón absolutizadora, una razón relativizadora. Las leyes que la razón absolutizadora establecía, serían, vistas desde nuestro punto de vista de hoy, no más que normas e ideales para el hombre reflexivo y actuante. Pero las leyes que la razón relativizadora diera o reconociera, descansaban también, allí donde adoptaran el carácter de normas y no de meras causalidades, en conexiones causales naturales a las que, precisamente, se adaptaba la razón humana. Y es característico de la falta de claridad del pensamiento de Montesquieu, ocasionada por la coexistencia de naturalismo y racionalismo, la discusión del tema de las leyes, en general, con que comienza su obra.

Leyes, dice, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas.[13] Todos los seres tienen leyes; el mundo material, como la misma divinidad; los animales tienen sus leyes, los hombres tienen las suyas.

[13] Sobre la relación de "relación" con "ley" en Montesquieu comp. M. RITTER, *Entwickelung der Geschichtswissenschaft*, p. 211.

Parece con esto que, vinculando a Dios inquebrantablemente a sus propias leyes, se seguiría la proclamación más rigurosa del principio de causalidad. Y, sin embargo, Montesquieu, se revuelve en seguida vivamente contra todos aquellos que quieren reducir todos los fenómenos del mundo a una ciega fatalidad. Pues el racionalista que hay en Montesquieu y que creía en las verdades intemporales de la razón, abstraídas del nexo causal ordinario, se resistía a la aceptación de las consecuencias deterministas de sus principios. Las leyes o, como nosotros podríamos decir, las normas de la razón, precisaban ser, para las exigencias racionalistas, tan inmutables como las leyes del movimiento para el mundo físico y como los principios de las matemáticas. Esta prueba sólo podía Montesquieu llevarla a cabo conjugando indistintamente unas con otras[14] a las leyes en el sentido de normas y a las leyes en el sentido de las relaciones causales y de los principios matemáticos. Los conceptos de justo e injusto, por ejemplo, los consideramos hoy como normas, cuyos contenidos se originan por evolución de los grados de vida más bajos a los más altos, prosiguiendo su desarrollo y transformación. Para Montesquieu, sin embargo, estos conceptos precisaban ser tan intemporalmente valederos como la verdad matemática. Así escribe: "decir que no existen más justicia o injusticia que lo que las leyes permiten o prohiben, es como decir que todos los radios no son iguales antes de haber trazado un círculo". Montesquieu concibe, por tanto, aguda y rotundamente la contradicción entre un mundo de normas inmutables y otro de normas variables (26, 3 y 4).[15]

Sin salir, por tanto, del círculo de su pensamiento iusnaturalista, no podía Montesquieu cobrar conciencia de la falta de claridad en que incurría por la confusión de los diferentes conceptos de ley. Tampoco le hacía dudar el que, como él mismo dice, las leyes de la razón son violadas por el hombre diaria y constantemente, en tanto que, su naturaleza física, está sometida inviolablemente a leyes necesarias. Tal cosa acontece, dice Montesquieu, porque el hom-

14 Comp., además, sobre esto BURCKHAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses oeuvres* (1907), p. 40.

15 Pertenece a las pequeñas incongruencias de Montesquieu el conferir, en el capítulo inmediatamente anterior, 26, 2, sólo al "derecho divino" el carácter de inmutable. De forma plenamente inequívoca dice luego, 26, 14: *La défense des lois de la nature est invariable, parce qu'elle dépend d'une chose invariable.* Un bonito ejemplo de cómo, Montesquieu, en la elaboración del trabajo, trata de conciliar la razón concebida iusnaturalísticamente con la masa de las diversidades históricas, lo da Burckhausen *(Montesquieu* etc., 1907, p. 233) entresacado de los documentos de La Brede. El párrafo 11 del 1, 3 que decía originalmente: *La raison humaine donne des lois politiques et civiles à tous les peuples de la terre,* se modificó en: *la loi en général est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre.* El racionalismo fué con ello paliado, pero no suprimido. Comp. también *Pensées et fragm.* I, 381 sobre las *lois invariables et fondamentales* que debían dominar la vida del estado, pero que no siempre la dominan.

bre como inteligencia limitada está sometido a la ignorancia y al error y como criatura sensible a innumerables pasiones.

Ahora bien, es necesario conceder a Montesquieu, y en ello radica una de sus más grandes aportaciones que, las reflexiones que en él suscita este espectáculo de la ignorancia, del error y de la pasión en la vida histórica son no sólo distintas, sino más profundas que las de Voltaire. El rigor científico de la exigencia causal fué en Montesquieu más auténtico y radical que en Voltaire. Donde éste, con la completa suficiencia de la Ilustración, no veía, por lo general, sino al absurdo acompañando incesantemente a la razón, aceptando su aparición en la historia con amargura o con un encogimiento de hombros, como si fuera una fatalidad natural, Montesquieu, en cambio, se afana por descubrir el sentido de lo absurdo. En primer término, porque también en tales fenómenos históricos que contradecían las leyes de la razón podían comprobarse las huellas de una racionalidad que se abría paso de alguna manera. Recordemos su memorable expresión del prólogo en el que dice que los hombres, en la innumerable diversidad de leyes y costumbres, no se han dejado conducir sólo por sus fantasías. Montesquieu veía que, siempre y en todas partes, los motivos racionales actuaban conjuntamente con los irracionales. Hasta los iroqueses que se comen a sus prisioneros, se dice al comienzo de la obra (1, 3), tienen derecho de gentes. Envían y reciben embajadores, conocen el derecho de la guerra y de la paz, aunque se ve obligado a agregar, en el sentido del derecho racional, que este derecho de gentes no reposa en los verdaderos principios. Como hay infinidad de cosas sabias tratadas neciamente, hay también necedades realizadas de muy sabia manera (28, 25). Uno de los rasgos más conocidos de su pensamiento es el respeto por las costumbres de los pueblos tal como éstas se han producido, su consejo de conservarlas mientras no se manifiesten perjudiciales y de no pretender variarlas violentamente por leyes. Pues, un pueblo, dice Montesquieu, ama y defiende siempre más sus costumbres que sus leyes (10, 11). Mientras que, las más de las veces, ve todavía el origen de las leyes pragmáticamente, diferenciándose con ello profundamente de la doctrina posterior del "espíritu del pueblo" de Savigny, derivándolas de la voluntad del legislador, aunque determinada por circunstancias concretas, piensa ya colectivamente respecto al origen de las costumbres y de los usos.[16] Son, juzga Montesquieu, obra general de la nación en general (19, 14). En otra ocasión dice que las costumbres derivan su origen de la natura-

[16] Verdad que no sin excepción: *Lycurge... forma les manières*, dice (19, 16). Pero aquí estaba influído, como más tarde subrayaremos, por la antigua tradición clasicista. También a los legisladores chinos, influído por la literatura de viajes, los trata en el mismo lugar en forma pragmática.

leza, que las voces de la naturaleza son las más dulces de todas (26, 4). Los ejemplos que tenía ante los ojos al hacer esta afirmación hacen pensar que su concepto de la naturaleza reviste todavía un sentido iusnaturalista, porque las costumbres a que Montesquieu alude corresponden a las que se comprenden bajo el nombre de moral natural. Pero su expresión "las más dulces de todas las voces", tenía ya una resonancia y un valor afectivo que, remontando el racionalismo, tendía hacia una relación más íntima, completamente nueva, con la historia. Eran éstos los primeros gérmenes para un nuevo sentimiento de la vida, para una comprensión del concepto de naturaleza más profunda, más entrañable. En la obra de juventud *Lettres persanes (let.* 53), había ya una apelación a la "naturaleza que tan diversamente se expresa y aparece bajo tan diferentes formas",[17] contra el espíritu uniformista y esclavizador de la sociedad. Pero el tiempo todavía no estaba maduro para un pleno abandono a estos nuevos sentimientos. Aunque en lo profundo se sintiera Montesquieu impulsado por ellos, en la claridad de su conciencia prevalecía la necesidad de legitimar utilitaria y racionalmente su respeto ante la irracionalidad de la vida histórica. En general no fué desconocido por la Ilustración el poder de lo irracional. Voltaire hubo de observar certeramente la maravillosa mezcla de propiedades contrarias dentro del mismo fenómeno histórico, y cómo, lo bueno y lo malo, podían manar de la misma fuente. Montesquieu superó a Voltaire al demostrar la utilidad de estas irracionalidades —singularmente para el estado—. Pues la gran tradición de la teoría del arte política, conllevada por los antiguos, fundada por Maquiavelo, recibe en Montesquieu una expresión altamente moderna. Aquella doctrina había aprendido a contar siempre con las pasiones, necedades y debilidades de los hombres.

En la disertación de Montesquieu sobre la política religiosa de los romanos, de 1716, obra de su juventud, fuertemente influída por Maquiavelo,[18] había ya escrito: "Polibio cuenta a la superstición en la serie de las ventajas que el pueblo romano poseía sobre los demás pueblos. Lo que parece ridículo a los sabios es necesario para los necios".[19] En las *Considérations* léese: "Nada es más fuerte que una república donde se respetan las leyes, no por temor ni por razón, sino por pasión —como en Roma y Lacedemonia".[20] En forma

[17] Comp. también sus pensamientos pedagógicos, que anticipan a Rousseau, sobre la educación de la infancia, *P. et. fr.* 2, 307. *Votre art. trouble le procedé de la nature... laissez former le corps et l'esprit par la nature.*

[18] Comp. Levi-Malvano, *Mont. e Mach.* 67.

[19] Cómo conviven en Montesquieu Ilustración y doctrina de arte política, lo muestra muy característicamente otra de sus expresiones sobre la superstición, *Pensées et fragments*, 1, 390: "Nada es más propio que la superstición para engendrar prejuicios dañosos y aun cuando, sabios legisladores, se han servido de ellos en provecho propio, el género humano ha perdido con ello mil veces más que ha ganado".

[20] Comp. también sobre ello *Pensées et fragments* 2, 225.

enteramente semejante dice en *Esprit des lois* (19, 27) de la admirada Inglaterra: "Esta nación, siempre enardecida, puede ser gobernada más fácilmente por sus pasiones que no por la razón, que nunca ejerce grandes influencias en el espíritu de los hombres".[21]

Montesquieu hace con esto, al parecer, una confesión de impotencia de la razón. Pero ¿es posible interpretarlo tan rotundamente? Su racionalismo ¿ha llegado ya a fin y capitula ante el poder de las fuerzas anímicas irracionales de la historia?[22] ¿Se ha salvado el delgado y alto bisel que separa el campo de la Ilustración del del historicismo? En serio, no podría afirmarse. La estrecha dependencia de la concepción de Montesquieu con la antigua doctrina del arte política, obliga a dar una significación distinta a sus palabras sobre el poder de las pasiones. Este poder era el que los llamados "políticos" conocían desde antiguo y con el que ya hubo de contar Maquiavelo para su doctrina. Para ellos las pasiones de los hombres y de los pueblos no eran otra cosa que un caballo fogoso al que su jinete, la razón, debía manejar, según la ocasión, frenándole o soltándole las riendas. La razón del jinete no era, por tanto, idéntica a la razón de la Ilustración. Aquélla se llama, más bien, razón de estado, intereses del estado y del poder, rigurosa adecuación y racionalidad en el aprovechamiento de todos los medios, también de los irracionales, para la consecución y afirmación del poder. Verdad es que esta razón de estado podía vincularse, como ya lo hace Maquiavelo, a un contenido ético, imponiéndose como fin supremo un ideal, conformado de una suerte u otra, de vida estatal y nacional sana y fuerte, de una organización mejor de la sociedad. La razón de la Ilustración podía también decir su palabra y mezclar al ideal de estado fines humanitarios y eudemonistas. Así aconteció con Federico el Grande. Pero en éste se apartan tanto los fines políticos prácticos, los de poder, y la meta eudemonista, que ésta amenaza con perderse en las nubes. Pues para Federico decidía el primado de la política exterior, el poder político κατ' ἐξοχήν. En cambio, para el jurista Montesquieu, el primado radica en la política interior. Su expresión de que, después de la religión cristiana, el más alto bien que los hombres pueden dar y recibir son buenas leyes políticas y civiles (24, 1), tiene un sabor personalísimo.

Por eso Montesquieu no veía al estadista en el político fuerte, sino en el

[21] Un juicio afín sobre Inglaterra, *une nation impatiente, sage dans sa fureur même*, ya en las *Lettres persanes, let.* 136; por tanto, antes de su viaje a Inglaterra, cuya influencia en la evolución de su pensamiento no debe exagerarse.

[22] En los *P. et fr.* se dice: "¡Cosa maravillosa! Casi nunca es la razón la que hace las cosas racionales ni se llega nunca a ella por ella misma". Pero el ejemplo que aduce (la honestidad de dos mujeres romanas como causa de un cambio feliz en la Constitución) revela un sentido pragmático casi primitivo.

legislador prudente que, dentro de una determinada realidad irracional, acierta a implantar la mejor constitución posible. Irracional, diríamos nosotros, es el caballo, pero el jinete debe ser racional. De ahí que se añadiera a aquellas palabras de las *Considérations*, que hemos citado, de que en Roma y Esparta la pasión y no la razón constituían la fuerte vinculación del pueblo al estado, la siguiente caracterización: "Pues, en tal caso, se une a la prudencia de un buen gobierno la plenitud de la fuerza de que podría disponer una facción". No otra cosa acontece con la imagen que él perfila de las fuertes pasiones que mueven a la nación inglesa. Donde no existiera, prosigue Montesquieu, este desencadenamiento de todas las pasiones, del odio, de la envidia, de la rivalidad, del afán de enriquecerse y de sobresalir, el estado se parecería a un hombre agotado por la enfermedad, que no tiene pasiones porque no tiene fuerzas. Pero también este espectáculo irracional descrito por Montesquieu con singular fogosidad, extremado ingenio y casi con los colores del futuro historicismo, reposa, a la postre, en un principio racional, podría decirse, racionalista. Pues él quiere mostrar (19, 27) "cómo las leyes pueden contribuir a la formación de las costumbres, de los usos y del carácter de una nación". Es la constitución inglesa, tal como Montesquieu la concibe —con aquel mecanismo de la división de poderes, tan artística, pero también tan racionalista y artificiosamente calculado—, la que hace posible el desarrollo vital de todas las fuerzas nacionales, tanto de las nobles como de las innobles, dirigiéndolas, en último término, a lo bueno. Y, de este modo, el juego de estas mismas fuerzas se transforma en un mecanismo admirable, pero pierde el aliento vital de la verdadera historicidad.

Sin embargo, Montesquieu se mantuvo muy alejado, a pesar de su fe, a menudo atestiguaba, en la decisiva influencia de un sabio legislador, de la opinión banal del racionalismo que veía tras de todo acontecer histórico un factor intencional. Montesquieu sabía, y en esto radica la profundidad de muchos de sus conocimientos que, lo universal y lo personal, las circunstancias y el individuo, se hallan en influencia recíproca. Conocía la fuerza constitutiva, no sólo del legislador, sino también de las instituciones. Pero su empeño de contrapesar a fondo ambos factores resultaba ingenuamente mecanicista. En los comienzos de las repúblicas, se lee en el capítulo de las *Considérations*, son los jefes quienes hacen la institución, después es la institución la que forma a los jefes.

Cabe, por tanto, ver un rasgo esencial de la concepción de lo histórico por Montesquieu en el hecho de que, al pragmatismo personalista, a la idea de la importancia de la finalidad consciente del obrar de los hombres, asocia el pragmatismo de las instituciones y no sólo de éstas, sino el de todas las

causalidades extrapersonales en general. Pero este sentido pragmático está confinado en el círculo de un pensamiento tan mecanicista como utilitario. Las causalidades históricas se delimitan mecánicamente en relación unas con otras y se calculan netamente cada una por sí misma. Como el más prudente mecanicista, sabía también Montesquieu que la realidad no concuerda siempre con los efectos calculados. "Así como la mecánica tiene sus frotamientos que a menudo varían o paralizan los efectos de la teoría, también la política tiene sus fricciones" (17, 8). Y porque Montesquieu, como político práctico, no investigaba el mundo en su historia por puro afán de conocer y contemplar, se comprende fácilmente que, habiendo llegado a alcanzar una visión tan rica y amplia de las causalidades históricas, no pudiera, por lo menos en las partes principales de su obra, fundirlas en una viva corriente de devenir. Pues ¿qué podía interesar a los políticos del antiguo régimen, comenzando con Maquiavelo, el conocer las últimas y secretas conexiones de la vida, si conocían aquellas conexiones que podían ser de importancia para la acción del estadista? Ampliar hasta el límite entonces posible el conocimiento de estas causalidades, tal ha sido el inconmensurable servicio de la obra de Montesquieu. El utilitarismo de estado, de la más amplia base empírica, fué el espíritu predominante de su obra. Siempre nos aparece como una de las más altas cimas de aquel movimiento iniciado por Maquiavelo que aspiraba a crear un arte política sobre fundamentos empíricos. Pero también, para reiterar el concepto, como una montaña que ha perdido la mitad de su masa y aparece ahora trunca. Pues el interés pleno y la comprensión del significado de la política exterior, de los problemas de poder y guerra, sin los cuales tampoco podía comprenderse la vida interior de los estados, eran cosa imposible para este pacifista incubado por la Ilustración, para este enemigo de los grandes ejércitos y del rearme de su tiempo (13, 17).

Radica, por tanto, en la esencia de este motivo político-utilitario de su investigación, que pudiera convertirse, a la vez, en fuente y obstáculo de sus conocimientos históricos. Le impulsa al campo de lo dado, cavando cada vez más profundamente en los factores psicológicos, históricos y naturales sobre los que tiene que edificar el legislador y con los que le es necesario contar, pero le induce al propio tiempo a dar a estos factores un carácter mecanicista que satisface las exigencias del hombre práctico, pero que no satisface la exigencia de un conocimiento y reviviscencia plenos de las cosas históricas. Es generalmente conocido cómo, uno de sus pensamientos conductores, la referencia al clima para la demostración del diferente carácter de los pueblos y de sus instituciones, se basa en consideraciones mecanicistas. Cierto que re-

presentaba una gran aportación replantear sistemáticamente,[23] con los amplios conocimientos geográficos de su tiempo, el problema de esta influencia que, ya Bodino y otros, apoyados en intentos de la antigüedad, habían planteado y resuelto de manera bastante primitiva. Pero su interés se vinculaba también, en primer término, a relaciones de dependencia inmediatas y singulares, concebidas a menudo muy burdamente, entre clima, carácter de un pueblo y su legislación, conduciéndole precisamente estas relaciones de dependencia a generalizaciones doctrinarias y a caprichosas exageraciones al no insertarlas en la corriente del devenir histórico. Montesquieu atribuye, así, al clima la propensión de los ingleses al suicidio (14, 12*ss.*).[24] La razón fundamental de la debilidad del Asia y de la fuerza de Europa, de la libertad de Europa y de la esclavitud de Asia", cree Montesquieu haberla descubierto en las diferencias de su respectivo clima (17, 3). El naturalismo de la doctrina montesquiana sobre el clima, que amenazaba hundir los ideales iluministas, tuvo la propiedad de encolerizar a Voltaire, sugiriéndole uno de sus más felices atisbos históricos. No es en el clima donde descansa la superioridad de Europa sobre los demás pueblos, replicó Voltaire, sino en la obra de los griegos. "Si Jerjes hubiera vencido en Salamina quizá fuésemos todavía unos bárbaros".

Su teoría sobre el clima tenía consecuencias deterministas que chocaban en rara tensión con sus ideas "ilustradas" y político-utilitarias. "Si es cierto", dice en el primer capítulo del libro 14 dedicado a la teoría del clima, "que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diferentes climas, las leyes deberán estar en relación tanto a esta diversidad de pasiones como de caracteres". Adviértase el doble sentido de estas palabras: *doivent être relatives*. Pueden, en efecto, significar, lo mismo la constatación puramente histórica de una causalidad, como una máxima para el legislador. De hecho, este doble sentido acompaña a todo lo que sigue; a veces predomina la concepción determinista.[25] "Hay climas en que lo físico tiene tal poder que la moral no puede hacer casi nada que lo contradiga" (16,8). Y, sin embargo, Montesquieu, exhorta al legislador no sólo a cuidarse

23 Que Montesquieu tomara los fundamentos filosóficos de su obra de la del médico inglés Arbuthnot, publicada en 1733, sobre los efectos de la atmósfera, lo ha demostrado a mi parecer plenamente Dedieu, *Mont. et la tradition polit. anglaise en France* (1909) pp. 212*ss.*, pero la aplicación ulterior de esta doctrina al estado y a la vida social, es obra de Montesquieu.

24 En esta opinión le precedió Dubos. Lombard, *L'abbé Du Bos*, p. 250 *y* 327.

25 En 16, 2, final, hay una palabra que a primera vista parece colocar el clima como *cause suprême* determinante de todas las *raisons humaines*. Así lo ha interpretado también Klemperer, 2, 157. Pero, ya con anterioridad a él Dedieu, *Montesquieu* (1915, p. 309), había emitido la hipótesis de que la expresión *cause suprême* intercalada por primera vez en la edición de 1753 debía más bien entenderse como dirección divina del mundo. La interpolación ha sido hecha bastante inorgánicamente y por ello formulada con un doble sentido. Montesquieu ¿la hizo intencionalmente para tranquilizar a los críticos cristianos a la vez que burlarlos?

de las peculiaridades del clima, sino también a aceptar la lucha contra ellas cuando agravian la moral natural. "Si el poder físico de un determinado clima viola la ley natural de los sexos y de la dignidad humana, en tal caso es obra del legislador dictar leyes civiles que fuercen la naturaleza del clima y repongan el imperio de la ley natural" (16, 12). Difícilmente se podrá ver con más claridad que en estos juicios dispares, la divergencia entre las dos direcciones del pensamiento de Montesquieu, la empírico-naturalista y la iusnaturalista-racional. Así no podía llegarse a un concepto unívoco de la palabra "naturaleza" ni de su relación con la vida histórica. Al espíritu de Montesquieu le conturba ya tan profundamente esta discusión entre naturaleza como razón y naturaleza como fuerza compulsora, entre el aspecto luminoso y el tenebroso de la imagen del mundo de entonces que, éste problema, esta lucha entre las *causes morales* y las *causes physiques* puede decirse que constituye un tema fundamental de su pensamiento.[26] Montesquieu no pudo resolver esta pugna en sí mismo, ni desarrollar consecuente y orgánicamente la doctrina sobre el clima. La realidad de esta disensión o dualidad ¿no debía de incitar alguna vez al pensamiento histórico por nuevos derroteros? Como de Voltaire, se puede también decir de Montesquieu que una dialéctica interior nos transporta de los problemas no resueltos de la Ilustración a los intentos de solución del historicismo.

Pero lo que, en la etapa representada por la época de la Ilustración, se podía hacer mediante la asociación de la forma de consideración racionalista y de la naturalista, eso lo realizó Montesquieu de la más cabal manera. En ambas concepciones actúa la exigencia de un conocimiento causal, propio de la Ilustración en todas sus manifestaciones. Dentro de la Ilustración francesa la mentalidad más poderosa era todavía la racionalista. En Voltaire predomina a tal punto que, por cima de ella, el rico espectáculo de las diversidades históricas se convierte en un puro caleidoscopio. La obra de Montesquieu se cifra en que, prescindiendo de las contradicciones entre ambas concepciones que en él observamos, trata, con largo abrazo, de asociar y compenetrar una y otra: el sentido empírico por la diversidad de las cosas humanas y la infinidad específica de sus causaciones y el sentido racional por la unidad racional que domine esta diversidad y, en última instancia, la explique; el sentido por leyes supremas de las que veamos emanar todas las diversidades como de una fuente. De forma que, en último término, como se dice en la introducción del *Esprit*, toda diversidad se convierte en uniformidad, todo cambio en constancia. La aspiración filosófica más osada, la de abarcar igualmente el ser y

[26] Comp. KLEMPERER, *Montesquieu*, 1, 30, DEDIEU, *Montesquieu et la tradition polit. anglaise en France* (1909), pp. 197*ss*.

el devenir, se agita en el fondo de la doctrina de Montesquieu, aunque trabada por la mentalidad mecanicista de la época.

En esto se inspira el gran empeño histórico de las *Considérations,* que trata de abarcar el gran drama de la historia romana, en su encumbramiento y decadencia, como proceso unitario dominado por leyes generales. El tema era, como ningún otro, apropiado para incitar la reflexión histórica y promover la investigación de las causas. La historia de esta investigación, desde Biondo y Maquiavelo hasta la obra de Saint Evremond, *Reflexions sur les divers génies du peuple romain dans les divers temps de la république,* 1664, con el *Discours* de Bossuet de 1681, muestra las variaciones del pensamiento histórico-causal a partir del Renacimiento.[27] Montesquieu, sin duda ha aprendido mucho de esta tradición. Saint Evremond había investigado, aunque con los medios de una psicología sumaria, las variaciones del "espíritu" en el pueblo romano desde su entrega ruda pero poderosa al estado hasta la aparición de un egoísmo particularista, absorbiendo, en lo esencial, todo el detalle de la tradición en su problema general. *Je cherche moins à décrire les combats qu'à faire connaitre les génies (Oeuvres,* 1714, I, 278). Bossuet fué más lejos en la aplicación causal y se planteó a fondo, por cima de los problemas pragmático-personalistas ordinarios, que indagan cualidades características de los actores (III, 7 final), el problema de las *causes universelles.* Ambos abrieron, por consiguiente, el camino para una consideración total del destino del pueblo romano. En ellos, lo nuevo era el intento de lograr, no meramente conocimientos político-utilitarios, como todavía predominantemente acontecía en Maquiavelo, sino conocimientos históricos, manteniendo además una actitud libre y soberana con la antigua tradición que, si todavía no es verdaderamente crítica, dispone de ella según la reflexión personal. Saint Evremond comenzó ya, críticamente, a dudar de la autoridad de Livio. Montesquieu, crédulo de las fuentes, no le siguió en este camino. Pero superó en cambio a sus dos predecesores [28] por la tensión apasionada con que trata, a su vez, de investigar las causas generales. "No es la fortuna la que rige al mundo; con los romanos cabe preguntarse por qué unas determinadas normas aparejan una ininterrumpida serie de éxitos y por qué el sometimiento a otras les ocasionan una sucesión de desgracias". También Maquiavelo en los *Discorsi* (II, 1), atribuye la grandeza de Roma, no a la *fortuna,* sino a la *virtù,* aunque en otro pasaje (II, 29) atribuye a la *fortuna* un poder demoníaco y en el *Príncipe* (cap. 25)

[27] Comp. REHM. *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (1930), que se ocupa hasta de la Antigüedad.

[28] Sobre su polémica contra el clericalismo de Bossuet y la significación que tuvo para ambos la concepción histórica de Polibio, trata DURAFFOURS, "Montesquieu, Bossuet et Polybe" en *Mélanges Ch. Andler,* 1924.

reparte el imperio sobre el obrar humano entre la *fortuna* y la *virtù*. Pero a lo que no llega Maquiavelo es a una teoría universal y conexa de la causación. Hasta qué punto, desde el Renacimiento, acreció la pretensión causal y la confianza del espíritu de poder explicar la vida, lo muestran estas palabras de Montesquieu, que ya atrajeron la atención de Federico el Grande. "Existen causas universales, ya sean físicas o morales, que actúan en todas las monarquías elevándolas, conservándolas o derrumbándolas; todas las contingencias están sometidas a estas causas y si, el azar de una batalla, es decir, una causa particular las hace sucumbir, es que existe una causa universal que determina que aquel estado tenía precisamente que sucumbir en la prueba de una sola batalla. *En un mot, l'allure principade intraîne avec elle tous les accidents particuliers* (cap. 18). He ahí la más madura formulación de su teoría de la causación histórica, que ya encontramos en su escrito juvenil *De la politique*.

Este principio, aplicado a la historia romana, da el resultado siguiente: mediante un sistema unitario y constantemente aplicado de grandiosas máximas, todas ellas enderezadas al engrandecimiento del estado, se alzó la república romana con el poder del mundo. El "espíritu de los romanos" se manifestó en esta hazaña. Volveremos sobre esta doctrina del espíritu, pero ahora nos limitamos a observar que Montesquieu, para dar la expresión más sencilla y fuerte a su teoría de las causas generales, de la *allure principale*, hace intervenir este "espíritu de los romanos", desde un principio, como la suma de las cualidades más admirables. En rigor, esto era un retroceso, comparado con la forma de consideración de Saint Evremond, que se dirigía precisamente a describir los ciclos sucesivos del espíritu de los romanos. Pero lo que empuja a Montesquieu es el deseo de captar el complejo de causas. También es figurado como complejo causal la razón que hizo perecer a este "espíritu romano", en la medida en que era el espíritu de un estado libre. "La grandeza del imperio perdió a la república", "fué sólo la grandeza de la república la que aparejó su caída" (cap. 9).[29] Bajo la presión de las nuevas tareas impuestas por el estado, convertido en imperio mundial, se tuvo que renunciar a las viejas máximas. En forma característica, Montesquieu establece aquí una ley del movimiento de la vida de los estados, no sólo aplicable a Roma, sino en general.

"Siempre se ha visto que las buenas leyes que sirven para hacer grande a una pequeña república, le sirven de carga cuando se ha engrandecido, porque son de tal naturaleza que, adecuadas para crear un pueblo grande, no lo son para regirlo" (cap. 9). Había, pues, que acudir a una nueva forma de

[29] Omitimos las causas accesorias que Montesquieu agrega en otros pasajes.

gobierno para regir el imperio universal. Pero las máximas que inspiraron esta nueva forma de gobierno, y que se contraponían a las máximas originarias, condujeron también, a la postre, al derrumbamiento de la grandeza del Imperio (cap. 18). Roma sucumbió, por consiguiente, víctima de su propia grandeza.

Sólo alguna vez, Montesquieu introduce en esta cadena de acero de las causas algún eslabón de metal más blando. "Roma", dice al final del cap. 9, "había sido creada para la grandeza... perdió su libertad porque remató su obra demasiado prematuramente". Luego, si el ritmo de las conquistas se hubiese retardado, ¿habría podido llegar a la grandeza sin perder su libertad? Pero Montesquieu no ha perseguido la sugestión de esta pregunta de su corazón y, por eso, Roma sigue produciéndonos, en lo capital, la impresión de un destino ineludible.

A pesar de su propensión a la simplificación mecanicista, esta robusta estampa del desenvolvimiento de Roma conserva rasgos de un valor perdurable. Lo fecundo para la consideración histórica fué, sobre todo, que el personalismo pragmático al que en ocasiones cedió Montesquieu, fuera superado, en lo fundamental, por un juego de causas universales, frente a las cuales las cualidades o defectos eventuales de los individuos cobran un carácter muy secundario. En el caso de la República esto puede enunciarse así: No se debe echar la culpa a la ambición de algunos individuos, sino al hombre en general que, cuanto más poder tiene, con tanta mayor avidez busca acrecentarlo (cap. 11). A la fuerza arrebatadora del instinto general humano de poderío añade Montesquieu la fuerza, no menor, de las situaciones, creadas por instinto, y podía así explicar la caída de Roma por su propia grandeza. "Las faltas que cometen los estadistas no siempre son libres, a menudo son consecuencia necesaria de la situación en que se encuentran y las inconveniencias aparejan siempre inconveniencias" (cap. 18).

Empujado por su afán de hallar causalidades cada vez más vastas, se alza así Montesquieu a la contemplación de un gran destino histórico. Pero su sentimiento del destino no debe interpretarse, como ha acontecido,[30] en forma demasiado moderna. Para eso está Montesquieu todavía muy dentro del ámbito de la causalidad mecánica que, desde Descartes, domina el pensamiento científico, y, demasiado influído también por la antigua teoría de los ciclos que, fundada por Polibio y renovada por Maquiavelo, no ve en la historia de los pueblos más que el desarrollo de una sucesión constante de ascensos y de necesarios descensos y decadencia.[31] También estaba entretejido con la po-

[30] En Klemperer.

[31] La teoría de los ciclos claramente formulada en *Pensées et fragments* 1, 114 (comp.

lítica de Montesquieu contra las grandes potencias y contra la política de conquista en general.[32] Es una proeza de Montesquieu no haberse dejado llevar, por ello, a un resentimiento general y moralizador contra el espíritu de Roma, que adoptó la forma de espíritu de conquista. De esto le libró la admiración tradicional, y también fundada a sus ojos, por las virtudes primeras de Roma. Asimismo pudo cautivar al racionalista que había en él la forma como estas virtudes de los romanos encuentran su debido asiento en un sistema de fuerzas sagazmente calculado, diáfano y poderosamente eficiente, como también complació a la Ilustración. Así pudo contemplar Montesquieu el proceso total de la historia de Roma a la vez con odio y admiración. En sus notas íntimas *(Pensées et fragments,* 2, 234; comp. también 1, 133), se encuentra la frase de que la implantación del poderío de Roma ha sido la conspiración más duradera dirigida contra el universo. Y el sentimiento subyacente de esta concepción está en un pensamiento no enunciado, pero latente en Montesquieu de que, el destino final de Roma, podría ser también algún día el destino de Francia. Acaso fuera éste motivo oculto el que inspira a este enemigo del despotismo de los *Luises* a poner en su pensamiento causal un aliento tan poderoso como irrumpe en su obra.[33] Considerada en su conjunto, representa esta obra la máxima potenciación posible del sentir histórico en la etapa que representa la Ilustración.

En lo demás, sus pensamientos recuerdan de nuevo a Maquiavelo y a la doctrina fundada por éste de la razón de estado. Máximas y leyes adecuadas, enseña también Montesquieu, llevan al instinto de poder del hombre al éxito. Tan pronto como las situaciones varían, deben variar las máximas de gobierno de no querer precipitarse en la ruina; la *necessitá* de las situaciones domina, por consiguiente, en sus grandes contornos, la acción de los hombres de estado. Maquiavelo no se había elevado al pensamiento general de que la propia fuerza de expansión de Roma fuera la causa de su decadencia.[34] Es Montesquieu quien agrega esta idea poderosa[35] al fundir genial y fecundamente la

también 1, 278). Esta teoría, que recuerda algo a la de Vico y que Montesquieu creía corroborar "en casi todas las naciones del mundo", abarcaba los estadios de barbarie, conquista, consolidación del estado, acrecentamiento de su poder, refinamiento subsecuente y debilidad interior, a lo que sigue la conquista por otros pueblos y nueva recaída en la barbarie. En otro lugar (p. ej., *fr.* 2, 201) polemiza contra otra teoría de los ciclos, la que comienza con el estadio de la felicidad y de la inocencia. Pero, si hay que decidir por el lugar de los pasajes, la primera caracterización surge mucho más tarde, probablemente al término de las *Considérations*.

32 Este motivo ha sido certeramente visto por Barckhausen, *Montesquieu* (1907), pp. 200*ss.*, aunque realzado demasiado unilateralmente.

33 Comp. Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (1930), pp. 99*s.*

34 Certeramente destacado por Klemperer, 1, 175.

35 Comp. Rehm, pp. 40 y 103, sobre un juicio afín en la Edad Media (Engelbert de Admont).

aversión de la Ilustración por el conquistador con la propia exigencia "ilustrada" por la busca de causalidades radicales. Por tal medio imprimió Montesquieu a los pensamientos de Maquiavelo una más alta significación histórico-filosófica.

El paralelo entre los pensamientos de Maquiavelo y Montesquieu nos lleva a plantear el problema del relativismo, del que ya hemos hablado con otros motivos. Leyes que sirven para una situación, decíamos, no son apropiadas para otras. De ello se infiere la siguiente regla práctica, a saber, que el hombre de estado no debe tender a lo absoluta y permanentemente mejor, sino a lo relativamente mejor, en circunstancias dadas de lugar y tiempo. Refiere Montesquieu, tomándolo de Plutarco (19, 21) que, preguntado una vez Solón si las leyes dadas por él a los atenienses eran las mejores posibles, hubo de contestar: Son las mejores que pueden tener. Una bella respuesta, observa Montesquieu, que debieran tener presente todos los legisladores. Por consiguiente, sólo puede pedirse a las leyes una *bonté relative*.

Este relativismo político ha sido uno de los que han preparado el historicismo. Por ser un relativismo político y satisfacerse con soluciones prácticas, no alcanzó a romper por completo el dominio de los patrones iusnaturalistas absolutos en la vida del estado y en la consideración histórica. Pero podía ofrecer en todos los casos particulares concretos respuestas que quebrantaran gradualmente la fe en aquellos criterios absolutos. Montesquieu se encuentra dentro de la dualidad del pensamiento absolutizador y del relativista y se inclina ya al uno, ya al otro. Hay en él confesiones relativistas de sorprendente rigor. "Lo que es verdad en una época —se dice ya en las *Lettres persanes (let. 75)*—, es un error en otra". "Las expresiones bello, bueno, noble, grande, perfecto, son atributos de los objetos relativos al sujeto que los considera. Es necesario imprimir bien este principio en la cabeza, es la esponja para la mayor parte de los prejuicios" [38] *(Pensées et fragments,* 2, 476 y *Oeuvres,* Lobonlaye, 7, 160).

Pero, en su gran aplicación al territorio estético, vuelve a ser inconsecuente, como ya vimos al fijar su posición respecto al derecho natural. Reverencia el ideal clásico de la simplicidad en el arte y vió su "perfección" lograda ya por los griegos y, con reservas, por sus discípulos los maestros del Renacimiento. De raro en vez se complacía admirando una bella obra gótica. Vivía, no obstante, en un palacio gótico, como él mismo confesaba como disculpándose. Acaso se trasluce cierta complacencia tradicionalista, y algo de lo que nosotros reconoceremos más tarde como "prerromanticismo". Pero la aprobación

[38] Más sobre este relativismo de Montesquieu y de su probable influencia en Malebranche, en KLEMPERER, I, 91s.

relativa que Montesquieu dispensaba, en general, al arte gótico, se limita a la opinión de considerar este arte como el "gusto de la ignorancia" y típico, por lo tanto, así de los períodos primitivos como de los de decadencia y final del arte.[37] En esto influyó de nuevo su fe en el proceso cíclico de las cosas históricas.

En el dominio religioso, su relativismo se desarrolló más libremente. El relajamiento del pensamiento dogmático, el libre pensamiento, desde un principio, ya en Maquiavelo, claramente aparece vinculado, de la forma más estrecha, al relativismo político, que impulsó de diversas maneras. Desde el siglo XVI la idea de la razón de estado minó la fe en el valor absoluto de una confesión determinada, pues indujo a considerar todas las cosas por la adecuación a sus fines políticos, a juzgarlas por su "relativa bondad" para el estado. Por eso, bajo ciertas circunstancias, aun cuando se hubiera empezado por ser librepensador, se podía aceptar la iglesia, claro que no con íntima fe, pero con un alto reconocimiento de su utilidad para el estado y la sociedad. ¡En cuán alto grado no reposa la conservación positiva del cristianismo, en la nueva Europa, sobre este apoyo interiormente dudoso, pero naturalmente fuerte de la razón de estado!

Montesquieu fué uno de los que comenzaron siendo librepensadores y lo continuó siendo en su fuero interno. Pero, como hombre político, acabó por afirmar el valor del cristianismo y de la iglesia. En esto fué tan lejos que llegó a estimar la política de inteligencia de Richelieu con los protestantes como caducada, pues, a su parecer, Francia jamás tuvo enemigos más mortales que ellos (*Voyages*, 2, 206). Por su relativismo político juzga que la situación del mundo era muy distinta a la de los tiempos de Richelieu, por la creciente contraposición franco-inglesa. Que coexistiera junto a este relativismo político un relativismo religioso específico, un relativismo que recuerda el espíritu de tolerancia de Lessing, lo atestiguan las palabras que escribió Montesquieu en el esbozo primitivo del *Esprit des lois* (en su 25, 9) y que fueron suprimidas por temor a la censura. "Debemos considerar a Dios como un monarca que tiene varias naciones bajo su imperio, todas ellas le aportan su especial tributo y le hablan en su respectivo idioma".[38] Impresos quedan muchos conceptos que recuerdan esta concepción. Las palabras de Moctezuma, de que

[37] Comp. *Voyages*, 1, 43, 97, 156, 158, 169, 229*ss.*, 2, 6, 185 (Catedral de Colonia); 303*s.*, 351, 367*ss*; además *Correspondance*, 1, 403 (Palacio La Brède). "Gótico", por consiguiente, fué también para Montesquieu el arte egipcio y el de la Roma decadente.

[38] Barckhausen, *Montesquieu*, etc. (1907), p. 244, *Pensées et fragments*, 1, 186 y 2, 498. Comp. también su carta a Warburton de 1754 sobre los escritos antirreligiosos de Bolingbroke (*Correspondance*, 2, 528). *Celui qui attaque la réligion révélée n'attaque que la réligion révélée, mais celui qui attaque la réligion naturelle attaque toutes les réligions du monde.*

la religión de los españoles era buena para su país, pero la de México buena para los mexicanos, no constituían, en su opinión (24, 24), ningún absurdo, pues los legisladores no pueden por menos que guardar consideración a lo que la naturaleza ha creado antes de ellos. Es casi imposible, juzga en otra ocasión (19, 18), que el cristianismo se implante jamás en China, ya que los usos, las costumbres y la religión han sido llevadas por sus legisladores a tal grado de fusión que, todo nuevo conquistador del país, forzosamente sería reducido por ellas.

Montesquieu encuentra también aquí, por consiguiente, una de aquellas grandes causas generales que buscaba. Para su busca necesitaba adoptar y elaborar una idea que, como vimos en Voltaire, ya flotaba en el ambiente, la de un "espíritu" de los fenómenos históricos. Pero estaba muy lejos de presentir místicamente fuerzas misteriosas primordiales. Su racionalismo, alimentado siempre de realidades, era lo suficientemente agudo para ver en todas partes una conexión interior entre los fenómenos, pero aspiraba también a abarcarlos tan clara y sensiblemente, tan estrechamente unidos a la "realidad natural", como fuera posible. Por eso es ya característica la definición de lo que Montesquieu entiende, en general, bajo su *esprit des lois*.[39] "Este espíritu consiste en las diferentes relaciones *(rapports)* que pueden tener las leyes con diferentes cosas" (1, 3). Con esto significó Montesquieu, por consiguiente, el conjunto de las relaciones causales entre la legislación y la vida. Su exigencia causal no atravesó lo palpable para llegar a lo impalpable que tras él se escondía, sino que avanzaba gradualmente de lo palpable a lo que parecía ser engendrado por la interacción, diferente en cada caso, de factores también palpables, a aquello que Montesquieu denominaba *esprit général* de una nación. "Diversidad de cosas, —dice en el capítulo de su libro (19, 4) dedicado a este tema, peraltado epigramáticamente como Montesquieu gustaba de hacerlo—, dominan los hombres, el clima, la religión, las leyes, los principios de gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, las costumbres, los usos; de ello se engendra un *esprit général*, resultante de todas ellas".[40] Y el espíritu general de las naciones particulares se diferencia, como Montesquieu enseña luego, por la distinta dosificación de cada uno de estos factores con respecto a los

[39] Sobre la probable influencia de la *Vita civile* de Doria que ya aplicó la expresión "espíritu de las leyes" comp. DEDIEU, *Montesquieu* (1913), p. 67.

[40] Más ceñida es la definición del espíritu del pueblo en los *Pensées et fragments*, 2, 170. *J'appelle génie d'une nation les moeurs et le caractère d'esprit de différents peuples dirigés par l'influence d'une même cour et d'une même capitale.* Montesquieu ha observado muy sagazmente la influencia que una gran ciudad, como París, ha ejercido en el *esprit général* de la nación francesa. *C'est Paris qui fait les françois, sans Paris, la Normandie, la Picardie, l'Artois seroient allemandes comme l'Allemagne; sans Paris, la Bourgogne et la Franche-Comté seraient suisses comme les suisses*, etc. *Pensées et fragments*, 1, 154.

demás. Los salvajes llegan a estar dominados casi completamente por la naturaleza y el clima, a Esparta dieron el tono las costumbres, a Roma las costumbres y las máximas de gobierno conjuntamente. Cada espíritu nacional, inferimos, por tanto, nosotros, tiene su factor dominante, el cual representa un factor típico, en el caso particular marcado con especial vigor, pero no se trata de un rasgo del ser completamente individual e incomparable. Los diferentes ingredientes de los diferentes "espíritus nacionales", son, por consiguiente, pensados tan típicamente como las categorías morales de la virtud, del honor y del temor, sobre las que edifica Montesquieu su psicología de las tres formas de estado, república, monarquía y despotismo. Verdad es que se vislumbra en sus *Considérations,* cuando habla poseído por el "espíritu" de los antiguos romanos que, Montesquieu, tenía ante los ojos un fenómeno enteramente individual y pleno de vida. Pero, con los medios teóricos de su concepción histórica, no le era posible llegar a esta individualidad.

Esta concepción habría podido dar, cuando menos, los primeros pasos por el camino de la doctrina del "espíritu del pueblo" surgida más tarde, cierto que con diversos errores, pero en su totalidad con fruto. Quiérese con ello decir que le habría sido posible tratar el *esprit général* de las naciones, no como un producto de estos o aquellos factores, sino también como una causa determinante de los fenómenos particulares de la vida nacional. Para ello se encuentran gérmenes, especialmente en las *Considérations*.[41] Ya observamos cómo Montesquieu hacía surgir las costumbres y los usos de la vida del pueblo en su totalidad y recordamos el cuadro singular que traza en su *Esprit des lois* (19, 27) sobre el carácter nacional inglés, con sus manifestaciones así en lo grande como en lo pequeño, desde la vida cotidiana hasta las altas creaciones del espíritu. Pero caracteriza su sentido pragmático que no sitúa el poder del espíritu nacional sobre la vida, sino que aspira a demostrar la influencia de las leyes en la formación del carácter nacional.

En el fondo, Montesquieu ha visto el problema del espíritu nacional con los ojos de un político, no de un historiador. Se manifiesta claramente el rasgo fundamental de su pensamiento utilitario sobre el estado. A su parecer, el legislador necesita conocer el espíritu nacional, tenerlo en cuenta y respetarlo. En las *Considérations* se dice ya: "En cada nación existe un *esprit géné-*

[41] Comp. cap. 14, final, donde la tristeza de los romanos a la muerte de Germánico sirve para caracterizar el *génie du peuple romain* y el cap. 15 en que la dura tiranía de los emperadores es inferida del *esprit général* de los romanos. La crítica de Hildegard Trescher ("Montesquieu Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels, *Leipzig Dis.* 1917, p. 83) en la que se dice que Montesquieu "jamás retrotrae a la totalidad de la cultura los fenómenos históricos particulares" va, por tanto, demasiado lejos. Sobre la doctrina del espíritu del pueblo en Montesquieu, comp. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), 1, 224s.

ral sobre el que se asienta el poder, es decir, el Gobierno; si viola este espíritu se destruye a sí mismo" (cap. 22). "Las leyes —dice Montesquieu en el *esprit des lois* (19, 12)—, son estatuídas, las costumbres, surgidas: éstas dependen más inmediatamente del *esprit général*, aquéllas de la naturaleza de una Institución; por eso es tan peligroso o, por mejor decir, más peligroso subvertir el *esprit général* que variar una institución especial". A los pueblos se les hace desdichados si se les arrebata por la fuerza sus costumbres (19, 14). Esta profunta visión política de la naturaleza tierna y sensible de las potencias irracionales de la vida nacional, le separa tajantemente de la incipiente afición racionalista del despotismo ilustrado por las leyes. Censuró los procedimientos violentos de Pedro I en Rusia (19, 17), y con ello, también, por anticipado a José II y a los legisladores de la Revolución Francesa. Esta opinión surge en él por la tradición de la doctrina del arte política, que ya enseñó a respetar lo irracional en la política. No repudiaba en absoluto el derecho del legislador a transformar el espíritu nacional si presentaba rasgos políticamente nocivos; lo que rechazaba, por inadecuado, era el medio de la ley. Su opinión era que, de ser necesario, se dejara al propio pueblo cambiar sus costumbres (19, 14). "El legislador —juzga Montesquieu en resumen—, debe seguir el espíritu de la nación en cuanto no contradiga los principios de gobierno" (19, 5). Por consiguiente, en caso de conflicto, estos principios tienen la primacía. Pero, estos principios ¿qué eran? No algo así como los principios individuales de los estados en el sentido de la teoría política historicista posterior, sino aquellos principios, esquemáticamente establecidos, de las tres formas de gobierno y cuya fundamentación constituye una parte capital de su obra. Sin embargo, sopla otra vez en este lugar aquel nuevo aire, ya advertido por nosotros, cuando a continuación leemos las siguientes palabras: "Pues nosotros hacemos lo mejor de lo que libremente podemos hacer cuando seguimos nuestro *génie naturel*". Y esta expresión de su libro, acaso la de máximo porvenir, emana de lo inmediatamente vivido, del propio espíritu del pueblo, de la nación suya francesa, del que iba cobrando conciencia. "¿Qué ganaría el estado, prosigue Montesquieu, si a una nación de naturaleza alegre se la dotara de un espíritu de pedantería? Dejémosla hacer seriamente las cosas frívolas y alegremente las cosas serias".

Si Voltaire habla más a menudo de espíritu de los tiempos que de espíritu de los pueblos, en Montesquieu acontece lo contrario. Ello depende de la diferencia de sus modos de fundamentar. Voltaire veía las cosas históricas más en la dimensión temporal, porque en esta dimensión podía seguir la suerte de sus ideales racionales, sus luchas, sus victorias y derrotas a través de los tiempos, hasta llegar a su propia época. En este y solamente en este aspecto restric-

to puede decirse que Voltaire ha visto y pensado más históricamente que Montesquieu, el cual veía las cosas más en la dimensión espacial, extendidas, por decirlo así, en una gran superficie, porque quería contraer enseñanzas político-utilitarias, es decir, obtener de la historia un sistema político. Las pocas veces en que Montesquieu habla literalmente del "espíritu del tiempo" (comp. p. ej., 31, 13), muestra que era capaz de valorar el factor tiempo, y las partes puramente históricas de su obra, las *Considérations* y el capítulo final del *Esprit des lois*, dedicado a la esencia del feudalismo, lo demuestran cabalmente. Y una de las más bellas observaciones históricas de su obra es aquella en que demuestra cómo, por el transcurso del tiempo, puede desaparecer una institución sin que el espíritu que vivía en ella deje de actuar. Los Derechos nacionales de la época de la invasión de los bárbaros, agrega Montesquieu, desaparecen porque la esencia del feudalismo los hace inaplicables, pero permanece su "espíritu" (así, regulando la mayor parte de las cosas mediante sanciones pecuniarias). "Se sigue el espíritu de la ley, sin seguir a la ley misma" (28, 9).

Si cada siglo tiene su *génie particulier*, como Montesquieu en alguna ocasión observa (*P. et fr.* 2, 141), cabe deducir de este conocimiento el gran principio metódico de que hay que sofocar las ideas habituales de la época en que se vive para entender rectamente el pasado. Ningún reproche se ha formulado con más frecuencia contra la Ilustración que el de no haber hecho esto. Tampoco podía hacerlo. Pero es importante dejar sentado que, la Ilustración, al abrir la visión a la diversidad de los mundos históricos y de los diferentes "espíritus" de las épocas, pueblos y cosas, por lo menos asentó el principio de que no hay que juzgar lo extraño con el criterio de la época y de las circunstancias propias. Vimos ya cómo se agita esta idea en Voltaire. Montesquieu la ha enunciado todavía más concretamente: "Transportar a los siglos lejanos las ideas del siglo en que se vive es, entre todas, la más fecunda fuente de errores" (30, 14).

Montesquieu ha depurado en su totalidad la doctrina del "espíritu" de los pueblos, de los tiempos, de las instituciones, etc., y, a pesar de las limitaciones de su esquematizadora psicología, la ha orientado hacia lo individual más fuertemente que Voltaire. Para aquél no era cuestión como para éste poner en primer término el contraste entre los tiempos ilustrados y los oscurantistas, entre los fenómenos racionales y los irracionales, para gozar con mayor beatitud de la felicidad de su tiempo, sino que el propósito dominante de Montesquieu se dirigía a un conocimiento causal riguroso de la extraña diversidad del mundo histórico y respetaba, aunque no todavía lo completa y verdaderamente individual de él, sí los complejos causales que han producido tanta

diversidad en la historia y la tenían necesariamente que producir. Montesquieu acepta la variedad y el carácter múltiplemente irracional de las formaciones históricas, no con un encogimiento de hombros como Voltaire, atribuyéndolos a la imperfección de la naturaleza humana, sino que se advierten en él huellas de un sentimiento tácito de respeto por el cosmos histórico, por el espectáculo de las grandes y sencillas leyes fundamentales que en él imperan, de las que dimanan todas las diversidades y que no se desmienten ni frente a las variedades más raras y extrañas. Un sentimiento que, en su último fondo, brota, por lo que presumimos, del ánimo mismo y de un nuevo sentimiento de la vida, que se agita germinalmente, pero que para él sólo podía justificarse por la conciencia de responsabilidad del político racionalista que, fundándose en la suprema *ratio status,* preserva lo irracional y lo utiliza.

Con lo que precede queda ya aclarada la posición de Montesquieu frente a los dos principios del futuro historicismo: la individualidad y la evolución. El camino más natural para la comprensión de lo individual en la historia era el de la sensibilidad, para la cual, la diversidad de las manifestaciones humanas, aunque contradice el canon de belleza tradicional, era algo bello y atrayente. Y la natural curiosidad de los arqueólogos y del viajero llevaba ya en sí el gérmen de una sensibilidad verdaderamente histórica, y podía, abandonada a sí misma, trazar cuadros de la vida histórica humana que reflejaran fielmente lo individual. Desde Herodoto ha acontecido así. Pero este gérmen no podía llegar a plenitud de desarrollo en tanto el pensamiento iusnaturalista contrapusiera orgullosa y altaneramente, a la diversidad individual de las cosas y de los hombres que se hacía patente en la experiencia, las normas de la unidad y de la universalidad que creía encontrar en la razón intemporal. Por eso, lo individual en la historia y en la vida podía acaso reconocerse de hecho, podía ser amado de modo inconsciente o semiconsciente en alguna ocasión, pero no podía justificarse íntimamente, ni ser colocado en el centro de una concepción del mundo. Su facticidad se admitía como incuestionable, pero su derecho a la vida como dudoso o indiferente. Tampoco las doctrinas del arte de gobierno que, como vimos, desde Maquiavelo enseñaron a poner atención en lo individual, llegaron a sobrepasar los límites de una relación puramente utilitaria con lo individual. Tampoco Montesquieu pudo, en general, rebasar estos límites. En él el teórico político y el legislador estudia lo individual de los pueblos, de las épocas y de las instituciones a los fines prácticos de la legislación, que procedía racionalmente

cuando se adaptaba a las diversidades de la realidad. Pero el racionalista que vivía en él le inclinaba a simplificar conceptualmente el abigarrado espectáculo de la vida, reduciéndolo a categorías generales como religión, honor, comercio, agricultura, etc. Ya observó esto Mauricio Ritter. Las fuerzas propiamente operantes no son plenamente vitales, personales, sino abstracciones.[42] Esta exigencia de una explicación causal, que tiende a la simplificación, dominaba en Montesquieu. Los hombres, dice en las *Considérations* (cap. 1), han tenido en todos los tiempos las mismas pasiones. Las coyunturas que determinan las grandes variaciones son ciertamente diferentes, pero las causas son siempre las mismas.

Con tal concepción del hombre histórico —que era la que prevalecía desde antiguo—, también lo íntimamente individual de las personalidades históricas, que suele dar unidad a sus actos y pensamientos dispersos, quedaba cerrado para él. Se ve esto en su relación con Maquiavelo. Montesquieu hizo con él lo mismo que, en general, se hace, bajo la influencia de la concepción iusnaturalista, con el mundo intelectual de los hombres históricos. No se trata ese mundo como una estructura orgánica, sino que se cogen sus partes por separado, se alaban unas, se desestiman otras, metiéndolas luego en los casilleros de la moral y de la concepción del mundo iusnaturalista. Montesquieu ha trazado magníficos y penetrantes retratos de personalidades históricas. Las *Réflexions sur le caractère de quelques princes,* impresas recientemente *(Mélanges inédits,* 1715*s.*), pertenecen a los trazos más sugestivos de sus escritos. Pero son, casi, piezas de arte psicológico, sin dimensión temporal, proyectadas desde el aspecto político, en cuyo sentido el carácter, compuesto de ésta o la otra manera, es considerado en su aptitud para resolver la misión a él encomendada, y en los éxitos o fracasos que le tenían que acompañar. La personalidad individual aparece en este caso como un aparato de relojería construído de ésta o la otra manera. Nada cambia en este hecho que Montesquieu posea la más aguda penetración para comprender la importancia que las "mezclas" de buenas o malas cualidades pueden tener en cada caso. Estos retratos los ha creado el intelecto crítico más que la intuición simpática y revividora. En Montesquieu se nos da uno de aquellos casos de la historia del espíritu en que el clima espiritual de una época comprime o desvía el desarrollo de impulsos y aptitudes innatas que, en otra época, se habrían acaso desarrollado espléndidamente. Bajo la capa del racionalismo dominante, en Montesquieu germinaba, nutrido en la propia entraña, un nuevo sentimiento de la vida que con frecuencia hablaba en sus notas y fragmentos íntimos más claramente que en sus obras destinadas a la estampa.

[42] *Entwicklung der Geschichtswissenschaft,* p. 227.

Una de las expresiones más plenas de porvenir que en ellos se encuentra[43] es la que enuncia que no el espíritu, sino el corazón forma las opiniones. Así, tras la dirección consciente de su pensamiento utilitario y abstracto, que le infundieron la tradición y el espíritu del tiempo, palpitaba en él hondamente aquel protoelemento de la sensibilidad histórica, la complacencia en lo diverso e individual. Ya se vislumbra en su placer insaciable por abarcar nuevas variedades de la historia. El mismo no ha dejado de hablar a este respecto con toda claridad. Cuando, con ocasión de su viaje a Italia, en 1729, un extranjero se lamentara de los malos modales de las damas genovesas, le contestó Montesquieu: "A mí me enojaría mucho que todos los hombres estuvieran hechos igual que yo o que otro. Se viaja para ver maneras y costumbres diferentes, no para criticarlas" *(Voyages,* 1, 138, comp. también, 2, 78). Le desazonaba la desmedida uniformidad de las modernas edificaciones y hasta el estilo de los jardines en que veía una clara copia de los de Le Nôtre. Nuestras casas, se lamentaba Montesquieu, tienen la uniformidad de nuestro carácter *(Pensées et frag.* 2, 78). Después de su estancia en Inglaterra, donde conoció el nuevo estilo de los jardines ingleses, dispuso que el parque de su palacio de La Brède se rehiciera a la inglesa (Brau, *Histoire de Montesquieu,* 1315s). Donde un escritor personal aprende más fácilmente a percibir el valor y la fuerza creativa de lo individual es en sí mismo y en su estilo. Esto puede aplicarse a Montesquieu. Fué consciente de la acritud de su estilo, que exigía mucho del gusto pulido de su época, y repudiaba ser juzgado conforme a ese gusto. Un hombre de espíritu, observa Montesquieu, es un creador de expresiones; viste sus pensamientos a su modo. El hombre que escribe bien no escribe como se ha escrito, sino como él escribe y, con frecuencia, hablando mal habla bien *(Pensées et frag.* 2, 7).

Sin embargo, percibir plenamente lo creador en las formaciones individuales de la historia, era cosa que le estaba negada a Montesquieu. Permanecía confinado en los límites de la causalidad mecánica que Descartes y las postrimerías del siglo XVII habían entronizado. Y, a pesar de eso, se realiza también en él un proceso de dialéctica histórica, según el cual, un pensamiento potenciado al máximo, rompe su vaina y desprende semillas para algo nuevo. Pues, por el hecho de inquirir con una energía desusada la determinación causal de lo más diverso, lo mismo de las causas físicas que de las espirituales, podía dar a las formaciones individuales de la historia un más

[43] *Mélanges inédits,* 145. Comp. también *P. et fr.,* 1, 29: *Ce n'est pas notre esprit, c'est notre âme qui nous conduit.* Expresión que vuelve a ser paliada por la reflexión racionalista: *Comme le coeur conduit l'esprit, l'esprit, à son tour, conduit le coeur. Il faut donc perfectionner l'esprit (P. et fr.,* 1, 158).

alto valor que el que se les dió hasta entonces. Su inclinación a destacar las causas generales dominantes sobre la obra accesoria de las causas particulares, le permitía marcar el cuadro trazado con un perfil agudísimo. Las críticas que en todo tiempo, desde Voltaire, se han hecho, lo mismo sobre la precisión artificiosa de estos contornos como de la precipitación de sus explicaciones causales, no aminora el poderoso servicio prestado por Montesquieu a la historia del espíritu. Con esto lanzó la investigación histórica por nuevos caminos, forzándola a ser más exigente en la fundamentación de los fenómenos individuales de la historia, suponiendo que, en cada caso, les sirve de base un complejo de causas ramificadas,[44] al punto que, lo aparentemente anómalo y perverso, cobra un sentido en cuanto se penetra en sus causas.

El concepto de individualidad y el de evolución van unidos indisolublemente en el pensamiento historicista. Dicho más exactamente: de los diferentes conceptos posibles de evolución, el concepto historicista de individualidad requiere, como complemento, un concepto determinado de la evolución, es decir, un concepto que, además de las notas meramente biológicas y vegetales de la evolución, esto es, de un mero desarrollo conforme a tendencias congénitas, reúna, además, las notas de la espontaneidad espiritual de lo que evoluciona y su aptitud plástica para el cambio bajo la influencia de factores singulares, fundiendo así, de modo indisoluble, la libertad con la necesidad. ¿Hasta qué punto se acerca Montesquieu a esta idea de la evolución creada por el historicismo? El objeto de Montesqieu fué poner en claro la naturaleza y las transformaciones de lo político y de las instituciones sociales relacionadas con lo político. De la manera como él concibiera esta naturaleza dependía la manera de concebir sus transformaciones o, dicho modernamente, su evolución. Pero el ser de una institución es su individualidad, la cual presenta siempre rasgos típicos, comparables y universalmente recurrentes, pero también rasgos completamente individuales e incomparables. En términos generales, como hemos visto, Montesquieu no llega al conocimiento de lo individual en su plenitud, a pesar de su agudísimo sentido para la infinita diversidad de los fenómenos. En su visión, dirigida a lo típico y a lo reductible, las formas del estado tenían que aparecérsele como las instituciones que dominaban todo el resto y que él estudia en primer lugar como artificiosos mecanismos, equilibrados en sí mismos. Compara Montesquieu la monarquía con "la más bella máquina" porque podía funcionar con un mínimo de *vertu*, como esa máquina con un mínimo de piezas y de fuerza

[44] En *Pensées et fragments*, 2, 309 se dice: *Il y a peu de faits dans le monde qui ne dépendent de tant de circonstances qu'il faudrait l'éternité du monde pour qu'ils arrivassent une seconde fois.*

motriz (3, 5). En el mecanismo de las formas del estado vió operar desde un principio un factor variable. Distinguió entre naturaleza y principios de las formas de estado, comprendiendo por naturaleza su "especial estructura", es decir, su forma exterior visible, y bajo principio los impulsos humanos específicos mediante los que obra y se mueve: *vertu* en la república (¡reelaboración de la *virtù* maquiavélica!), honor en la monarquía y temor en el despotismo (3, 1ss.). Estos impulsos varían, aumentan o disminuyen y cambian de este modo la estructura circunstancial del estado en que viven, pero, este proceso, escrupulosamente observado por Montesquieu, es imposible designarlo como "evolución", pues con él no rebasa lo puramente mecánico. Cierto que da un paso esencial hacia el pensamiento de la evolución cuando, como ya observamos en otra ocasión, Montesquieu sustituye, no en su totalidad, pero sí en un alto grado, el personalismo pragmático, habitual en la Ilustración, por una pragmática objetividad, esto es, explicando las situaciones políticas y sociales, no tanto por los actos racionales o irracionales de los particulares, como por una necesidad objetiva, por la acción del clima, del suelo, cambios de lugar, etc. Leyes e instituciones pueden entonces operar efectos no previstos que no se acomoden al sistema vigente y que impulsen a nuevas instituciones. En tal caso hace su aparición lo que, con una feliz expresión, llama Montesquieu la *force de la chose* (28, 43). Que ésta actúa con frecuencia gradualmente, en transiciones invisibles, cosa es también que Montesquieu ha observado con sagacidad reiteradamente. "Precisan muchos siglos para preparar el cambio, los acontecimientos maduran y ya está a las puertas la revolución" (28, 39). Sopla ya aquí algo del aliento de una auténtica evolución.[45]

Pero, si no nos equivocamos, su pensar consciente se endereza menos al acecho reflexivo del devenir, del crecimiento y de la transformación de las instituciones, que a explicar su cambio por la variación de determinados complejos causales, entre los cuales los factores generales que Montesquieu prefiere son las formas de estado con sus principios específicos, el clima, el suelo, etc. Lo que le importa son las causalidades palpables delimitadas. Los procesos descritos por Montesquieu no pueden caracterizarse como evolución sino como cambio o adaptación. Citemos algunos ejemplos. El estado monárquico, dice Montesquieu (8, 17), debe tener una extensión media. Si es pequeño, acabará por transformarse en república. Si es muy extenso, los

[45] Comp. también en *P. et fr.*, 1, 307 su mofa del vulgar sentir pragmático que ve en los reyes primitivos a los inventores de artes útiles, cuando, en realidad, la gran extensión de las artes se debía a inventores desconocidos. Se puede aquí considerar de nuevo la posibilidad de una influencia de Vico (comp. p. 130, n. 31).

"grandes" del país escapan a la vigilancia directa del príncipe, se protegen contra las ejecuciones rápidas por las leyes y costumbres (propias de la monarquía, según él) y, así, dejan de obedecer. Cita como ejemplo los imperios de Carlomagno, Alejandro y Atila. El único medio para evitar la disolución de tales imperios es implantar un poder despótico ilimitado. Cierto que Montesquieu llega con esto a la descripción de un proceso histórico típico, pero no dentro de las formas fluyentes de una evolución, sino en la forma rígida de un cambio calculado mecánicamente.

Un estado, agrega Montesquieu (XI, 13), puede variar de dos maneras, o porque la constitución se mejore, o porque se corrompa. Si conserva sus principios (Montesquieu piensa en las formas de estado que le son características) y cambia la constitución, el estado mejora; si ha perdido sus principios cambiando la constitución, el estado se corrompe. Otra vez, una regla rígida en lugar del fluir natural de una evolución.

Montesquieu acentúa en estos procesos lo típico y lo incesantemente reproducido, como lo hizo Maquiavelo, porque le interesa obtener de la historia, lo mismo que a éste, máximas para el obrar político. Sólo este motivo político utilitario podía situarle en la vieja concepción que veían moverse a todas las formaciones estatales en el proceso cíclico del encumbramiento y de la decadencia. Ya hemos visto esto al examinar las *Considérations*. Montesquieu escapó ciertamente al peligro de tratar este esquema del proceso cíclico demasiado sumariamente, por razón de la plenitud infinita de variedades que iba descubriendo. Y esta teoría cíclica le evitó, también, tropezar en otro escollo que impedía el tránsito hacia el pensamiento histórico-evolutivo, a saber, le evitó construir un progreso gradual y siempre ascendente de la cultura humana. Montesquieu no conocía, como tampoco Voltaire, aunque prácticamente fué un vanguardista del progreso, la idea del progreso de los últimos "ilustrados".[46] Estaba también inmunizado contra ella por otros motivos. Ambos respiraban aquella atmósfera de comienzos del siglo XVIII en la cual, a pesar de todos los progresos que creían haberse realizado, todavía no podía prosperar una fe filosófico-histórica universal en el progreso. Se vivía todavía en una sociedad de estructura y sensibilidad enteramente aristocráticas. Y las aristocracias piensan ciertamente en el mantenimiento o la reposición de sus privilegios, pero no en un progreso permanente que pudiera desbordarlas. Piensan, antes que nada, en el peligro de su caída, lo que pue-

[46] Así tiene que reconocerlo DELVAILLE en su *Hist. de l'idée de progrès* (1910) a pesar de todos sus esfuerzos por encontrar huellas del pensamiento del progreso en Montesquieu. Comp. también BACH, *Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im XVIII Jahrhundert* (1932), p. 45.

de reforzar la fe en el proceso cíclico de todas las cosas humanas. Finalmente, se mezcla fácilmente con el pensamiento aristocrático aquel seco sentido de la realidad que encontramos lo mismo en Voltaire que en Montesquieu como herencia común del siglo XVII. También ese realismo se opone a la fe en el progreso.

Con todo esto no se ha dicho la última palabra de la posición de Montesquieu con respecto a la idea de evolución. Motivos psíquicos de especial naturaleza podían hacer que, frente a un proceso histórico determinado, abandonara el campo de la investigación causal intelectualista y acechara el devenir y desarrollo histórico auténticos. Tenemos que ahondar todavía un poco y ver a una nueva luz algo de lo ya expuesto.

Tres grandes mundos históricos se destacan con especial fervor y claridad en la obra de Montesquieu, como objetos de su predilección: la Roma republicana, la Inglaterra constitucional y la Edad Media francogermánica. Y frente a cada uno de estos mundos ejercita, si se mira con atención, consideración y enjuiciamiento peculiares, poniendo en movimiento distintos aspectos de su espíritu.

El mundo romano lo abarca Montesquieu con devoción clasicista. La virtud que él acepta como principio de la república, no es la virtud en su sentido ético universal, sino la virtud política, la virtud cívica, "renuncia de sí mismo y amor a la patria y a las leyes" (4, 5). Lo que los antiguos de la buena época realizaron en este sentido "produce asombro a nuestras pequeñas almas" (4, 4). Me siento fortalecido en mis máximas, dice Montesquieu en otro pasaje, cuando tengo a los romanos de mi lado (6, 15). Nunca cede la admiración por los romanos; aún hoy, en su ciudad, se vuelve la espalda a la contemplación de los nuevos palacios y se buscan las ruinas (11, 13). Y si se analiza el magnífico bosquejo que hace Montesquieu en las *Considérations* sobre la grandeza y decadencia de Roma, se siente en todas partes, no obstante los nuevos medios de conocimiento que él aplica, la inspiración clásica, la dependencia de la tradición antigua. Lo nuevo que Montesquieu aporta es el método peculiar de su investigación de las causalidades, el arte de poner en una conexión exacta, dominada por fines políticos, la diversidad de leyes, instituciones y hechos políticos, y de hacer prevalecer, sobre la finalidad constante del aumento de poder, la causa general de que el crecimiento de Roma había de quebrantar los presupuestos de su grandeza, los principios de la forma republicana del estado. Pero, dentro de este nexo causal, coexiste, fielmente trasladado, aquello que aportaron sobre la grandeza y deca-

dencia de Roma los autores antiguos, especialmente Floro, muy estimado por Montesquieu. Se aplicó a todo ello, si se prescinde del pragmático Polibio, cuya obra fué, ciertamente, de gran importancia para Montesquieu, una consideración en alto grado moralizadora, esto es, una consideración histórica moralizadora de la ética del poder y de la gloria. La prosperidad de Roma se enlazó al heroísmo de la virtud cívica y a la sabiduría del Senado, la decadencia a los efectos corruptores de la riqueza y del lujo, a la ambición de los demagogos y a la indisciplina de los partidos. Lo que había tras de eso, se ha ido descubriendo después poco a poco. Montesquieu fué demasiado crédulo, como se le ha reprochado con frecuencia, frente a los relatos de las fuentes. Pudo sobreponerse a ellas advertido por su conocimiento político objetivo y, en sus *Considérations*, que llamaban la atención sobre la interdependencia de las instituciones, es lo primero que hace, pero conservando en sus grandes rasgos los viejos perfiles a los que estaba acostumbrada la tradición humanista escolar. Alguna vez reaccionó Montesquieu enérgicamente contra ella, reprochando a Livio arrojar flores sobre los grandes colosos de la antigüedad (*Cons.* cap. 5). Pero no pudo nunca Montesquieu romper esta tradición por completo. Sólo Niebuhr lo hizo, enseñando a comprender profundamente el crecimiento y el devenir graduales y las silenciosas transformaciones de las cosas.

A Inglaterra la vió Montesquieu con independencia, sin sujeción a las tradiciones humanistas. En ella contempló con sus propios ojos la actualidad de una vida plena de savia, llena de contradicciones, pero que, en conjunto, colaboraban admirablemente en la creación de un estado y espíritu nacionales de gran estilo, perceptible en las grandes como en las pequeñas cosas. Esto lo pudo reflejar Montesquieu de manera viva e individual, aunque con una gran dosis de construcción mediante causas generales (clima). Pero se somete por completo a su inclinación a construir con medios mecánicos, cuando traza la imagen de la constitución inglesa, en correspondencia con Locke y otros. Aquí le arrebató el problema que se plantea para estadistas y aritméticos: calcular exactamente qué parte de pesos y contrapesos requería el mantenimiento de la *liberté politique*. Esta vez no fué una tradición clasicista la que impidió la eclosión del pensamiento histórico, sino la tradición del arte política que, por dirigirse a sus fines demasiado calculadora y utilitariamente, no desarrolla los gérmenes para una consideración histórica individualizadora contenidos en ella.

Pero en Montesquieu convivía una tercera tradición que le ayudó a ver con nuevos ojos el tercer objeto de su dilecta consideración: la Edad Media franco-germana. Era la tradición del aristócrata francés, vigorizada en tiem-

pos de la Regencia, y que Montesquieu cultivaba tanto como descendiente de una familia de vieja prosapia (comp. *P. et fr.*, 1, 9), como por ser miembro de la *noblesse de robe*, tradición de la cual parte para buscar el origen de su ideal político inmediato. Un ideal tan inmediato no puede buscarse en su entusiasmo por la *vertu* romana. La imagen ideal de la libertad inglesa que Montesquieu se construía estaba más cerca de su personal aspiración. Pero también este ideal, como hemos observado, tenía en sí algo de elaborado y reflexivo. Además, el propio Montesquieu explica al principio de su obra que sería una gran casualidad que las leyes formadas a la hechura de un pueblo se acomodaran a otro (1, 3, comp. también lo dicho sobre las leyes civiles en el 29, 13). Esto contradice la vieja opinión de que Montesquieu quiso expresar su propio ideal en la imagen ideal de la constitución inglesa.[47] Pero este ideal incide más bien, como Morf [48] ha reconocido cabalmente, en los cuadros que le ofrecía el desarrollo de la situación histórica francesa. Deriva inmediatamente de la conveniencia de conservar el poder intermedio de la aristocracia como baluarte de la libertad frente al absolutismo moderno (2, 4, 8, 6; comp. también 23, 24). Junto a eso la virtud republicana y el aseguramiento de la libertad mediante una tajante división de poderes vienen a ser bellos teoremas de un amor platónico. Pero ya el origen de la libertad inglesa le hizo retroceder a los bosques de Germania, determinándole a ello, no sólo una larga tradición y opiniones preferidas de pensadores políticos, especialmente en Inglaterra,[49] sino también una necesidad personal.

Toda la libertad posible en su época, tanto la libertad inglesa como los restos de libertad francesa, aspiraba Montesquieu a fundamentarla históricamente mostrando el árbol genealógico. En la expresión "nuestros padres los germanos", frecuentemente repetida y que desagradaba a Voltaire, se revela ya esta necesidad. No era la voz de la sangre del gascón la que hablaba en él, ni un anhelo romántico, como tampoco un especial amor por lo germánico —Alemania sale precisamente bastante mal parada en su diario de viaje de 1729—. Pero su curiosidad le impulsaba a inquirir cómo había sido antigua-

[47] A este fin téngase en cuenta las reservas que él mismo hace al final del capítulo 11, 6, donde expone la constitución inglesa: 1ª. la de que él no ha querido analizar si, efectivamente, los ingleses gozan de la libertad que él describe, sino mostrar que ella está establecida por las leyes; 2ª que puede pasarse con un grado moderado de libertad política y que *l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable*. Comp. también KLEMPERER, *Montesquieu*, 2, 98. Pero, aun el concienzudo trabajo de Hildegard TRESCHER, p. 39, dice, exageradamente, que Montesquieu "recomienda a todos los estados como ejemplo" la Constitución inglesa. Acaso su inclinación le habría inducido a hacer esto si el relativismo de su conciencia no le hubiera contenido. Políticamente sabía resignarse. "La mejor de las constituciones es ordinariamente aquélla en la que se vive y a la que debe amar un hombre inteligente," *P. et fr.*, I, 415.

[48] *Archiv. f. d. Studien d. neuren Sprachen*, 113, 391.

[49] HOELZLE, *Idee einer altgerman. Freiheit vor Montesquieu*, 1925.

mente la situación en Europa. Por eso quería también en sus viajes visitar a Hungría, ya que, en su opinión (*P. et fr.*, 1, 22), todos los estados de Europa habían sido lo que entonces era Hungría "y porque quiero conocer las costumbres de nuestros padres". Lo que le impulsaba era un sentimiento ya, por decirlo así, histórico, hacia el desarrollo de los reinos, hacia la conexión entre el pasado y el presente, y, en general, a la interdependencia de la cultura de los países de Occidente. Aunque no los idolatrara, Montesquieu no se avergonzaba tampoco de sus padres bárbaros.

Frente a la Edad Media, Montesquieu adoptó una actitud poco romántica, con el sentimiento de superioridad que caracteriza la posición moderna frente a ella, como lo demuestran sus invectivas contra las obras "frías, secas, insípidas y duras" de aquel tiempo, en las que él tuvo que trabajar; había que tragárselas, dice, como, según la fábula, Saturno se tragaba las piedras (30, 11). Para obtener conocimientos satisfactorios acerca de la Edad Media Montesquieu tenía que operar como un taladro sobre la dura madera. Y esto fué una bendición. Pues aquí no preexistía, como en la Antigüedad, una imagen ya elaborada que forzara al lector, cultivado humanísticamente, a adoptarla, ni tampoco, como en Inglaterra, un material moderno sobre el estado al que fácilmente podían adaptarse conceptos claros, sino una materia informe del acontecer histórico. El conocimiento de ella, especialmente el de la época de los francos y el de la Edad Media francesa, fué considerablemente aumentado por los eruditos trabajos y ediciones de los benedictinos y de otros investigadores, en las postrimerías del siglo XVII. Se había despertado el sentido crítico frente a la tradición y ello otorgó a estos trabajos una significación extraordinaria para la ciencia histórica europea. El proceso de formación, el intento de unir en una clara relación de dependencia el pasado medieval y el presente de la vida estatal francesa, había ya comenzado cuando Montesquieu inicia sus investigaciones. Se estaba en la víspera del pensamiento histórico-evolutivo y es necesario afirmar que, en todas partes, lo mismo en Montesquieu que en sus predecesores, se trataba de rebasar la consideración puramente arqueológica o detalladamente crítica del pasado inspirándose en patrones y necesidades políticos. Era menester inyectar al pasado sangre del presente, poner en él los deseos y voluntades de la actualidad para que cobrara importancia para el presente, para lograr, de ese modo, una etapa previa del pensar histórico-evolutivo. Sigue siendo una etapa previa a pesar de haber encontrado ya y haber elaborado muchos eslabones entre el pasado y el presente. Pero tenemos que conocerla para apreciar como es debido la fecunda aportación de Montesquieu, y colocarla en una conexión histórico-evolutiva.

Se trata del gran problema, todavía vivo, de averiguar la recíproca influencia de las raíces germano-francas y galo-románicas de la sociedad y del estado franceses, de determinar la significación causal y el valor permanente que pueden atribuirse a ambas. Quien propugna la monarquía absoluta y centralista del presente, necesita acudir a sus raíces románicas, quienes se sienten oprimidos por ella, como una parte de la irritada nobleza francesa de entonces, son atraídos por las raíces germánicas. En forma primitiva, Francisco Hotman, durante la guerra contra los hugonotes *(Francogallia,* 1573), hubo ya de abrir, para la Historia, este campo de lucha, glorificando a los francos como los portadores de la libertad en la Galia sometida a los romanos, y deduciendo de este hecho la pretensión de una monarquía basada en la soberanía del pueblo. Ahora, cuando Montesquieu iniciaba sus trabajos, eran dos antípodas —para mencionar tan sólo a los que se relacionan con él directamente—, los que se ocupaban del problema, resolviéndole, el uno en sentido germano-franco, el otro en sentido romanista, el conde Boulainvilliers y el abate Dubos. La obra de Boulainvilliers, *Historie de l' ancien gouvernment de la France,* apareció en 1727 (3 tomos, cinco años después de su muerte), la del abate Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules,* en 1734 (citamos la ed. en 2 tomos de 1742).

Aquí nos importa menos el contenido de las afirmaciones históricas de estas obras que lo que ellas significan como precursoras del pensar histórico evolutivo. Nos basta con saber que Boulainvilliers, con ruda obstinación, se sentía heredero de la sangre de los francos y veía en ellos, no sólo a los conquistadores de las Galias y a los fundadores y titulares exclusivos de un estado libre con monarquía electiva, sino también a los antepasados de la auténtica nobleza francesa. Y siguió el proceso de cómo los reyes de las sucesivas dinastías —prescindiendo de Carlomagno, concebido muy idealmente— menguaron cada vez más los derechos de estos nobles, erigiendo sobre este despojo su poder despótico, y aguaron la verdadera nobleza mediante la creación artificial de una nobleza extraída de la población gala, en otro tiempo sierva y sometida a los francos. Un poderoso proceso multisecular, primero lento, acelerado por último, es concebido enteramente como una unidad. Richelieu y Luis XIV, dice (3, 135) consumaron en 30 años lo que sus antecesores, los Reyes, no pudieron lograr en 1,200 años. Hasta un cierto punto se puede aquí hablar de un precedente de la idea de evolución. Pero, en el proceso, tal como él lo describe, no se encuentran los criterios de una auténtica evolución histórica. Faltan, en efecto, las fuerzas dinámicas internas, reales que, armonizando necesidad y libertad, trasladan de una situación a otra. En cambio, bosqueja un estado primitivo y arquetípico, al

menos políticamente, pues la ignorancia y la barbarie de sus fundadores es confesada paladinamente (3, 137). Estado que será modificado por las conscientes acciones dominadoras de los monarcas, a las que acompaña un pleno éxito gracias al descuido y la pereza de los nobles (1, 179, 327 y otros). Se trata, como vemos, del consabido sentido pragmático personalista. Y, al propio tiempo, el esquema, transmitido por la antigüedad, de la edad de oro y su corrupción por obra de los pecados y faltas de los hombres. No obstante, en este cerrado tradicionalismo se abría un camino para un cierto sentido histórico relativista. Al comparar, como lo hacía Boulainvilliers por todas partes, el triste presente con el envidiable pasado, podía reprochar a los historiadores de su tiempo —refiriéndose especialmente al jesuíta Daniel y a su *Histoire de France* (1703)— que "se referían a los hechos remotos e incomparables del pasado por el provecho que podían reportar al presente", cuando todas las épocas tienen sus ventajas específicas que no pasan a las generaciones subsiguientes (1, 322). Todavía se aproxima más a la posición tomada por Montesquieu cuando dice, en su introducción, que no todas las clases de leyes son buenas para todas las naciones. Las leyes de Atenas o de Lacedenomia, a las que se reconoce como obras maestras del espíritu humano, serían, agrega Boulainvilliers, monstruosas en nuestro estado, como nuestros usos serían insoportables para Inglaterra o Polonia. La norma más segura para nosotros es, por consiguiente, el ejemplo de lo ocurrido y de lo que se ha aplicado entre nosotros. La propia época, mala, la ve Boulainvilliers con dolor, pero no la repudia radicalmente, porque también ella tiene sus peculiares ventajas (3, 205). Se apodera de él una especie de sentimiento heroico del destino, que preve la inevitable decadencia de lo óptimo. "El augurio de una decadencia futura todavía mayor del honor de la sangre francesa —alude a la vieja nobleza franca— es más seguro" (3, 205). El destino de los estados, observa en toda ocasión (2, 270), es tan inevitable como el de los individuos. Como un hombre libre cae en la esclavitud por el encadenamiento de su vida, así también un pueblo, no obstante las seguridades de su derecho originario. Y se anticipa también a Montesquieu cuando recuerda la suerte de los romanos que destruyeron su libertad con sus propias armas, sin que pudieran jamás librarse del más vergonzoso sojuzgamiento. Hay todavía más vestigios de un pensamiento histórico avanzado[50] en este noble

50 Comp. HOELZLE. p. 57 sobre la idea representada por él y recibida del pensamiento inglés de la existencia de una libertad común a los pueblos germánicos, de la que deriva sumariamente lo mismo las instituciones constitucionales inglesas que las germanas. Sobre otros elementos integrantes de su pensamiento histórico (espíritu de los pueblos, forma general del pensamiento de un siglo, interés por la Historia de las costumbres), comp. lo ya observado a propósito de Voltaire.

orgulloso de su raza. Gobineau ha visto también en él un precursor e iniciador, aunque incompleto, de su propia teoría de las razas.[51] Pero el pensamiento fundamental de la concepción histórica de Boulainvilliers, el *droit primordial* de los primeros conquistadores y su aniquilamiento por la avidez de mando de los reyes, era y sigue siendo grosera e inútil para la tarea del futuro historicismo. Ni el mismo Boulainvilliers fué consecuente con su propio presupuesto, pues con el derecho de conquista podía igualmente justificarse la por él tan odiada tendencia de la monarquía a un poder ilimitado. Por eso tuvo que pedir aquí y allá ayuda al derecho natural y apelar a la "libertad natural de los hombres" (I, 255), con lo cual cae en una contradicción inconciliable con su supuesto derecho del conquistador. No obstante, puede considerarse el frescor de su sensibilidad tradicionalista como uno de los fermentos que podían influir para una nueva posición con respecto al mundo histórico. Montesquieu gustó de la *simplicité et ingénuité de l'ancienne noblesse* que hablaba por su boca, y se ha dejado influir por Boulainvilliers. El intento histórico de Boulainvilliers: legitimar un trozo de la Edad Media, le sirvió de estímulo para mejorarlo.

Si el libro de Boulainvilliers le pareció a Montesquieu una conjura contra el tercer estado, el del abate Dubos se le antojó una conspiración contra los nobles. Dubos trabajaba con mayor aparato científico que Boulainvilliers. Esforzóse en dar satisfacción a todas las exigencias de la erudición crítica tales como se desprendían de los trabajos realizados en las postrimerías del siglo XVII. Pero, tan objetiva y agudamente como parecía que trataba de investigar la cadena de los acontecimientos que condujeron al entronizamiento de la monarquía franca y tan fina y gustosamente como los iba exponiendo la tendencia preconcebida iba penetrando tan profundamente como en el caso de Boulainvilliers y, cediendo su copioso saber ante ella, donde las fuentes fallaban suplía la fantasía. A Dubos le importaba refutar la tesis de Boulainvilliers del derecho señorial de los conquistadores francos. Este derecho, el odiado derecho señorial y la jurisdicción heredada, eran, en su opinión, más bien una usurpación de los tiránicos detentadores del poder de los siglos IX y X (*Discours prélimin.*, I, 39 y 2, 608). Hasta entonces, en lo esencial, se habían mantenido los fundamentos sociales y las instituciones estatales de la época romana, si se prescinde de la situación privilegiada de los francos, cuyo número no fué muy grande. Y lo que le interesa entonces es demostrar que existía una precisa continuidad jurídica entre el *Imperium Romanum* y los reyes francos, que éstos obtuvieron el dominio sobre la Galia

[51] SCHEMANN, *Gobineaus Rassenwerk*, p. 475ss. Sobre Dubos, *vid.*, la bella exposición de THIERRY, *Récits des temps mérovingiens*, I, 68.

auténtica, no como reyes nacionales conquistadores, sino como *officiers de l'empire* (2, 76) y, por último, mediante Justiniano obtuvieron una cesión formal en ese sentido. Los actuales reyes franceses son, por consiguiente, los sucesores legítimos de Augusto y Tiberio, a quienes el propio Jesucristo reconoció como soberanos legítimos, los únicos monarcas modernos que pueden gloriarse de haber recibido su derecho directamente del antiguo Imperio romano (2, 370*ss.*). Para establecer esta dependencia y civilizar la salvaje aparición de Clodoveo había que allanar y violentar no pocas cosas. Pero la tesis de la continuidad de las instituciones romanas tiene cierto aspecto de verdad parcial y Alfonso Depsch, que la ha exhumado ahora, ha podido contar a Dubos entre sus predecesores.

Este intento, llevado a cabo con una gran energía científica, de demostrar una gran continuidad de la vida histórica, impresiona como algo históricamente moderno. Füter en su *Geschichte der neueren Historiographie* (p. 329), ha comparado la aportación de Dubos con la de Justus Möser. Esto, en lo que se refiere a su obra sobre la monarquía francesa, no puede afirmarse sin reservas, como se verá seguidamente. Pero la posición total de Dubos en los comienzos de la Ilustración francesa recuerda algo la aparición de Möser al buscar, con propia originalidad, nuevos caminos que habían de conducir más allá de la Ilustración. Aquí entra en primer término en consideración su obra posterior *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (aparecida primeramente en 1719; aquí se cita la edición en tres tomos de 1740) y que influyó todavía en Lessing. En ella rompe Dubos una lanza, frente a la normatividad del clasicismo francés, en pro de la significación, para el Arte, del sentimiento, de la pasión y del genio innato. Y lo hace en consciente contraposición al espíritu deductivo matemático de los cartesianos, ampliamente imperante entonces, y con el consciente apoyo del método inductivo-empírico de las ciencias naturales y de la filosofía sensualista de los ingleses. Por eso revistió su doctrina sobre el genio, con todas sus consecuencias sobre el florecimiento y decadencia de las culturas, un carácter meramente naturalista, pues él reducía el hecho de que existían períodos ricos y pobres en genios, sencillamente a causas físicas, a influencias sometidas al cambio de clima, aire y cualidades del suelo. Por eso fué, en su doctrina sobre el clima, un inmediato predecesor de Montesquieu. Y, en su conjunto, fué más un predecesor del futuro positivismo[52] que del historicismo. Cierto que preludiaba también a éste por el nuevo sentimiento vital que tenía, como estético, sobre el poder de lo irracional. Pero él racionaliza, podríamos decir, lo irracional, y se man-

52 Su entusiasta y sabio biógrafo LOMBARD, *L'abbé du Bos, un initiateur de la pensée moderne*, 1913, muestra esto con gran simpatía.

tiene en los límites del pensamiento iusnaturalista, poniendo en el lugar de una razón valedera en todos los tiempos un *sentiment* tan intemporalmente valedero que dirimía como juez sobre los valores estéticos.[53] Y como su fuerza y su voluntad no bastaban para penetrar con sus nuevos pensamientos en la totalidad de los dominios del mundo histórico, la concepción histórica de su obra sobre la monarquía francesa aparece bajo notables aspectos distinta de su teoría estética.

Primeramente estuvo a las ordenes del Gobierno francés, empleado en modestos servicios de la diplomacia. Sabía, por ello, lo que significan los intereses y la razón de estado y actuó prácticamente en su defensa, como publicista oficioso. Durante la guerra de sucesión española, y fija la mira en las repúblicas mercantiles conquistadoras, ecribió un libro sobre la Liga de Cambray, estando, por tanto, de pleno en la tradición del arte política. Sentía un interés especial para lo que, en el lenguaje de la época, se llamaba el *état* de un país, la estructuración de su aparato de gobierno, los problemas de derecho público y administrativo, problemas fiscales, etc. Todo esto aprovechó en su obra, que trató estas cuestiones muy detallada y lucidamente y, en ocasiones, innovadoramente, en el período de transición romano-germánica, por lo que también recuerda la manera de Möser. Lo que le distingue, sin embargo, profundamente de éste es su propensión invencible a modernizar interiormente el pasado.[54] Los hombres de la época de la invasión de los bárbaros, tal como él los describe, llevan todos propiamente el traje del estado y de la sociedad de los siglos XVII y XVIII. Naturalmente admite alguna barbarie, pero los francos eran mucho más aptos para la cultura que los demás germanos y fueron, por eso, en cierta medida "adoptados" por la *nation romaine* (2, 227). La Galia de la última época se le antojó como una moderna Francia que, altamente cultivada y sacada de quicio por las guerras civiles y los malos gobiernos, tuvo finalmente que encontrar sus "protectores" en los reyes francos. A menudo argumentaba como si existieran un derecho público y un derecho de gentes intemporales, como si pudiera presentarse un almanaque de estado de la época de la invasión de los bárbaros, tan limpio y abarcable como cualquiera de los modernos, como aquellos que se componían en los tiempos de Dubos. Este espíritu de cancillería moderna hacía comprensibles los sucesos bélicos y las potencias de aquel tiempo mediante una muchedumbre de analo-

[53] Digno de notarse es que en nuestro autor el sentimiento ocupa exactamente el mismo lugar que en Boileau ocupa la razón. H. v. STEIN, *Entstehung der neuren Aesthetik*, p. 238.

[54] Esto lo reconoce también LOMBARD, p. 399, quien, sin embargo, le atribuye extrañamente, p. 401, un filosófico *sens de la différence des temps*. En su obra estética, por el contrario, es esto mucho más visible. Comp. también sobre Dubos CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, p. 397 y FINSLER, *Homer in der Neuzeit*, p. 233ss.

gías, a veces ingeniosísimas, con el moderno sistema político europeo. La dualidad circunstancial de Clodoveo, como rey nacional de los francos y como funcionario del Imperio romano, la comparaba con la de Guillermo III de Inglaterra que, al propio tiempo, era Capitán General de los Países Bajos. Para la coexistencia de diferentes derechos nacionales en el reino de los franceses encontró la bonita analogía de la Turquía moderna de su tiempo, donde la política del sultán mantenía una situación semejante. ¿Por qué nuestros primeros reyes, por razónes políticas, no habrían de mantener a sus súbditos separados nacionalmente? pregunta Dubos en el sentido de la doctrina del arte política (2, 385).

Encontrar, mediante la pericia política, analogías con relaciones modernas, fué, por consiguiente, uno de los medios capitales de su conocimiento histórico. Este conocimiento reposaba en el tácito presupuesto de que, toda la vida política y no meramente la de los tiempos bárbaros, ofrecía rasgos típicos que retornaban incesantemente. Su vista se dirigía, por consiguiente, a lo típico, no a lo plenamente individual. La fecunda empresa de Dubos: demostrar un trozo de la mayor continuidad histórica a través de los siglos, perdió con esto su contenido genuinamente histórico. En el fondo yacía en él, como también en Montesquieu, la vieja doctrina del proceso cíclico de las cosas,[55] el retorno de lo idéntico o de lo semejante. Esta doctrina podía fácilmente asociarse al sentir pragmático, lo mismo personalista que objetivo. Dubos compartió ambas especies. Las audaces hipótesis que para el rellenamiento de las lagunas de la tradición y para el restablecimiento de una clara relación de conexión de derecho público entre Imperio y monarquía franca acepta Dubos, con confianza en su método, no habrían podido ocurrírsele de no dominar en su espíritu la idea de la inmanente uniformidad de la vida antigua y nueva del estado. El pragmatismo objetivo dominaba en él, como en Montesquieu, sobre el pragmantismo primitivo meramente personalista. Le debemos la valiosa extensión del interés histórico a la constitución y al cambio de las instituciones. Lo que se echa de menos todavía en él: la circunspección crítica al tratar estas cuestiones, solo podía subsanarse cuando se hubiera logrado para el pensamiento histórico el sentido de lo auténticamente individual.

Volvamos a Montesquieu. La obra de Dubos era un himno a la indivisibilidad del poder del estado, supuestamente transmitido por los emperadores romanos a los reyes francos, contraponiéndose por eso duramente al pensa-

[55] Comp. sus *Réfl. crit.* ed. 1740 2, 319, y LOMBARD p. 2. 255.
[56] Comp. DÉDIEU, *Mont. et la tradition politique anglaise en Franie* (1909), p, 158.

miento dilecto de Montesquieu de que la división de poderes dentro del estado es un principio saludable.[58] De las demás aseveraciones de Dubos, a las que Montesquieu trata por lo general con mofa, sin consideración a la totalidad de su obra, la que más le pudo irritar sería su afirmación de que sólo los usurpadores de los siglos IX y X crearon el derecho señorial y la jurisdicción hereditaria. Pues a este momento llega Montesquieu cuando trata de buscar el origen del poder "intermedio" de la aristocracia, tan estimado por él. Si este poder tenía todavía sentido y valor, su origen en el feudalismo y en sus estadios previos no fuera acaso tan bárbaro y sin sentido. Este problema Montesquieu se lo planteó movido por intereses políticos, pero ha sido de la más alta fecundidad histórica. A él se añadió otro problema que el estudioso jurista se planteó respecto al origen del derecho y de la legislación franceses, respecto a las causas de la división de Francia entre una zona de derecho consuetudinario y otra de derecho romano. A la solución de estos problemas dedica Montesquieu tres de los últimos libros de su *Esprit des lois*, los cuales, por su carácter de investigación puramente histórica, se destacan de las demás partes distribuídas sistemáticamente y parecen desmerecer de ellas. Pero lo que, desde el punto de vista de la composición literaria, es un defecto, ha sido para su pensar histórico un título de gloria. Montesquieu salta los límites del manual político, donde se ve forzado a imprimir un carácter estatal al mismo fluir histórico, y se deja cautivar por el flujo de las cosas, pues el valor de racionalidad y finalidad que buscaba en ese fluir sólo podía captarse describiendo el espectáculo. No nos interesan las faltas y errores de detalle cometidos en la empresa. Sólo su método es ya una hazaña en la historia del espíritu. Es imposible, explica Montesquieu (30, 19), penetrar en nuestro derecho público si no se conocen completamente las leyes y las costumbres de los pueblos germánicos. ¿De dónde proviene la jurisdicción patrimonial de los señores? pregunta Montesquieu con acentuada energía. La retrotrae al derecho, finamente elaborado, de vindicta y reparación de los germanos, e investiga pacientemente la evolución ulterior de esta institución. En el transcurso de ella, exclama con la alegría de descubridor: "ya veo el nacimiento de la jurisdicción patrimonial de los señores" (30, 20), y explica así su hallazgo: estas jurisdicciones patrimoniales deben su origen, no a una usurpación, sino que emanan *(dérivent)* de una primera institución y no de su bastardeamiento (30, 22). Se puede objetar mucho a la rectitud de este origen histórico de la jurisdicción patrimonial. Se puede, también, suponer, tras el repudio de la explicación pragmático-moral de la usurpación que defendiera Dubos, una tendencia política. Pero el hecho de que la rechazara conscientemente e hiciera surgir los residuos todavía vivos del pasado de las propias fuerzas de instituciones ori-

ginarias, en la más lenta transformación, fué una realización genial. Con este método, dice Montesquieu con legítimo orgullo, puede estudiarse la "generación", el "nacimiento de las leyes" en la mayor parte de los pueblos. Con esto se superó a sí mismo y al método pragmático empleado por él de ordinario. Compara, es verdad, a los pueblos con los individuos, como también Boulainvillers y otros habían hecho, pero los compara de manera que, junto con lo típico, descuella también lo individual. Pues los pueblos, dice Montesquieu, tienen también, como los individuos, su *suite d'idées*, su *manière de penser totale*, su comienzo, su centro y su término (*P. et. fr.* 1, 193). Luego se ocupa del duelo judicial del medioevo, el hecho de que "nuestros padres" supeditaran honor, dicha y vida más al azar que a la razón (28, 17*55*). Esto lo explica Montesquieu de nuevo histórico-espiritualmente, por su *manière de penser*, por su manera de someter la guerra a reglas, de ver en su resultado una señal de la Providencia y por el sentimiento específico del honor de un pueblo guerrero. "La prueba del duelo tenía alguna razón fundada en la experiencia", pues la cobardía, para un pueblo guerrero, tenía también que servir como motivo de sospecha de otras faltas. La extensión del duelo judicial la explica Montesquieu por la desaparición de la autoridad del derecho escrito, ya que el duelo sirvió en lo sucesivo de medio judicial de prueba. Hace ingeniosas observaciones sobre el origen y las vicisitudes del *point-d'honneur*. Del duelo judicial y de la creencia de que en él podían usarse filtros mágicos, hace derivar Montesquieu, cierto que muy simplificada y pragmáticamente, el "sistema maravilloso de la Caballería" con sus corceles encantados, sus paladines, hadas, etc. Con este sistema enlaza el origen del singularísimo *esprit de galanterie* del medioevo, que creó una relación entre los sexos por completo desconocida en la antigüedad. Pero su finalidad se cifra en "reducir a principios la monstruosa costumbre del duelo judicial y encontrar, por tal modo, el cuerpo de una jurisprudencia tan singular". Pues "los hombres, razonables en el fondo, ponen hasta sus prejuicios bajo reglas" (28, 23). Todo esto fué todavía sentido racionalistamente, pero esta especie de racionalismo abría ya el camino a la comprensión de lo irracional y de lo individual. Voltaire enseñó, la lucha de la razón contra la sinrazón, con lo cual la Edad Media fué considerada como portadora de la sinrazón. Montesquieu enseña la adaptación de la sinrazón en la historia, con lo que, el medioevo, no aparece en forma alguna como una barbarie completamente desprovista de razón. Voltaire encuentra risible la condición de que cada "mancha" tuviera su propio derecho. Montesquieu explica esta condición por la idea embriagadora de la propia soberanía, que entonces lo invadía todo, y porque habría sido incongruente con esta constitución de los espíritus crear para ellos un código unitario (28,

37). Lo que así se manifiesta no es, pues, historicismo, sino utilitarismo político, aquella sutilísima especie de utilitarismo de estado enseñado ya, en principio, por Maquiavelo, la cual contaba con los hombres como en realidad son, no como deben ser. Esta especie de acomodación de la razón a la irracionalidad de la historia no convierte todavía a la razón del derecho natural en algo verdaderamente fluyente, pero sí en algo flexible. Hacer a la razón fluyente quiere decir individualizarla, reconocerla en cada una de las mil transformaciones que reviste en el proceso de la historia, quiere decir ver en todas y cada una de ellas una individualidad insubrogable y plena de valor en sí misma. Falta todavía en Montesquieu este proceso creador de una nueva visión y de asombro ante las cosas, de ver en todas y cada una de ellas una manifestación especial del espíritu-naturaleza. O, ¿está, cuando menos, en gérmen?

En el proceso de estas investigaciones sobrecoge a Montesquieu por un instante el sentimiento verdaderamente histórico al encontrarse, en el feudalismo medieval, ante un fenómeno que, ni antes ni después, se ha presentado jamás en el mundo (30, 1). Hoy limitamos ciertamente el hecho al referirlo a constituciones feudales y etapas de evolución análogas de otros pueblos y círculos de cultura. Sin embargo, la estructura feudal del medioevo en los pueblos de Occidente conserva su carácter completamente individual. Esta percepción de una individualidad irreductible era algo extraordinario. Le hizo aguzar la mirada y observar que sus efectos históricos no podían haber sido simplemente o buenos o malos, sino que lo bueno y lo malo provenían, a la vez, de ellos. Le asaltó un sentimiento todavía más alto, el de veneración por las grandes formaciones históricas en las cuales vive un espíritu. "Bello es el espectáculo de las leyes feudales; se yerge una alta encina, los ojos divisan de lejos la copa de su ramaje, al aproximarse se ve también su tronco, lo que no se ven son las raíces. Hay que cavar en la tierra para encontrarlas".

Lo característico de la concepción de Montesquieu es, por consiguiente, que aunque todavía no lleva en general y en toda la línea a una nueva relación con el mundo histórico, superadora del utilitarismo de estado y del racionalismo, sí lleva, en un determinado campo histórico, los gérmenes de esta superación. El pensamiento de la individualidad, como el de evolución, despiertan en él a la vez. No desaparece por entero el sabor racionalista, pues la busca por un sentido en lo irracional, cuando se llevaba a cabo, como en este caso ocurre con frecuencia, en forma tan cuidadosa y utilitaria, estaba dentro del marco pragmático. El mundo espiritual de Montesquieu se aseme-

ja a esas maravillosas viviendas de las altas montañas para las que el perfil de la cúspide sirve de frontera natural, aunque de ningún modo constituya una frontera absoluta. Para los hombres que viven en ellas, origen, comercio, intereses, todo les refiere a una sola vertiente. Desde este lado contemplan la vida. Pero, al otro lado de la cúspide, hay pastos a los que llevan sus ganados en las estaciones propicias y, el camino que para ello abran, les sirve para el futuro descubrimiento del mundo lejano.

De la aurora de este nuevo mundo, Herder percibió ya sus rastros en el doble espíritu de la obra de Montesquieu, emitiendo sobre *L'esprit des lois* el clásico juicio de que esta obra gigante era un monumento gótico al gusto de su filosófico siglo (1774, *Obras* 5, 565).

Su obra fué más allá de su propio querer y poder. La influencia más decisiva que emana de ella, para el pensamiento histórico, se cifra en el nuevo respeto ante las formaciones del mundo histórico, en la nueva sensibilidad, que presiente, por todas partes, nuevas conexiones y sentidos hasta entonces ignorados. En su propio país es donde esta influencia es menos perceptible. Allí se le admira ciertamente, pero se prefería marchar por la ancha vía de la Ilustración a la conquista del porvenir de la humanidad.[57] El capítulo siguiente mostrará, sin embargo, que, dentro del campo francés, Montesquieu no se encontraba completamente aislado como representante de las tendencias que podían llevar al historicismo.

[57] Es característico el eco que la aparición de su obra produjo en el círculo de sus más próximos amigos, sobre lo que nos instruye la *Correspondance de Montesquieu*, II (1914). Su contribución al conocimiento de la Edad Media produjo ciertamente asombro, pero no fué sentida profundamente. (Comp. también las observaciones de LABOULAYE en 30, 1: *Oeuvres* 5, 415). El interés capital lo atrajeron sus máximas políticas. Helvecio sintió al máximo el peligro de su método para el puro ideal de la Ilustración *(Corresp.* II, 10*ss.*, y 565*ss.*). *Sa manière est éblouissante. C'est avec le plus grand de génie qu'il a formé l'alliage des vérités et des préjugés.* Sobre la crítica de Helvecio comp. WAHL, "Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion". *Hist Ztschr.* 109, 144*ss.*

CAPÍTULO CUARTO

EL PENSAMIENTO HISTORICO FRANCES COETANEO Y POSTERIOR A VOLTAIRE Y MONTESQUIEU

CON MONTESQUIEU REALIZA el espíritu francés una aportación imprescindible para el nacimiento del historicismo, y de los pensadores e investigadores que le sucedieron sólo uno, Rousseau, ha ejercido una influencia acaso insustituíble en la vida de aquellos que en Alemania debían despertar el nuevo sentido historicista.

No por eso debemos finalizar aquí la serie de escritores franceses. La gran filosofía de la historia del pensamiento francés, de la segunda mitad del siglo, comenzando con el *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* de Turgot de 1750, y culminando con la *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794), pertenece ciertamente más a la prehistoria del positivismo que a la del historicismo, por dominar en ella, no el sentido por lo individual, sino por lo típico y universalmente valedero, y porque el progreso hacia la mayor perfección de la humanidad en que ella creía era concebido como un proceso basado en leyes universales. Las conexiones que conducen de una etapa de este proceso a otra fueron ciertamente observadas más exacta y reflexivamente que en Voltaire e impulsaron por eso, sin duda, el pensamiento histórico-evolutivo en general,[1] pero gravitaron también desmedidamente sobre el esquema de la idea de progreso que se acentúa con más fuerza en la segunda mitad del siglo. En no escasa parte se debe ello considerar como efecto del espectáculo, ahora en pleno desarrollo, que el despotismo ilustrado ofrece a los filósofos.

Si ahora los propios Gobiernos comenzaban, después de muchos siglos de gobierno irracional, a oír la voz de la razón ¿cómo no esperar un triunfo insospechadamente vasto de esta razón? Este sentimiento de confianza podía llegar al paroxismo con la Revolución francesa, pues en ella era la razón la que tenía encomendada la organización del poder político. Aconteció así que, el camino para la interpretación de la historia universal emprendido por Condorcet,

[1] Estudiando más detenidamente en BREYSIG, *Die Meister der Entwickelnden Geschichtsforschung*, 1936, p. 84ss.

se aparta todavía más del camino del pensar historicista que buscamos nosotros que el que antes recorrió Turgot. Pues en Turgot subsistía, en medio de su propensión por llegar a una mecánica de causas morales *(Oeuvres,* 2, 213) el realismo de la doctrina de los intereses del estado que, desde Maquiavelo, podía en un cierto grado considerar morfológicamente complejos de intereses políticos como producciónes naturales. Sus proyectos de una "geografía política" *(Oeuvres,* 2, 166 ss.), importantes como anticipo de la geopolítica moderna, planteaban numerosos y fecundos problemas, como el de la relación entre la extensión de un territorio y la forma de su gobierno interior y de su administración, o el intento de diferenciar en tipos las distintas religiones por su relación circunstancial con la política o por su carácter propagandista o no propagandista. Turgot prosiguió el cultivo del método de Montesquieu con el designio de mejorarlo, combatiendo, por su unilateralidad, la doctrina de éste sobre el clima, y recordando, por su mirada escrutadora, como observa Dilthey, a Herder. Y también porque creía en una providencia divina que regula la marcha del acontecer histórico aunque, más normativo y mecanicista que Herder, sólo podía representársela como la marcha de un inconmensurable ejército dirigida por un poderoso genio *(Oeuvres,* 2, 225).

Con Condorcet, el enemigo de las iglesias, desaparece la providencia divina y entra en juego la ley natural del progreso, "casi, como él todavía expresa con alta cautela, tan segura como las leyes de las ciencias naturales" (pp. 244 y 327) recalcando con la más encendida fe la ilimitada perfectibilidad del hombre. No desaparece por completo, pero sí retrocede aquel sentido por las desarrolladas formaciones concretas de la historia que nos muestra Turgot, aunque de manera típica y no individualizadora, y que, limitada de nuevo a lo típico, renace en el positivismo del siglo XIX. Para Condorcet constituía un empeño entrañable demostrar que la razón humana era una fuerza natural tan indefectiblemente operante como la fuerza de la gravedad, existente, bien que embrionaria, en los tiempos primitivos, desarrollándose lenta y seguramente a través de todos los obstáculos de la naturaleza humana, sin retroceder nunca, y, aunque constreñida a pactar con sus adversarios, orientada siempre hacia un porvenir uniforme para toda la humanidad. Por muy considerable que sea el empeño de Condorcet, quien terminó su obra en la cárcel de cara a la muerte, nosotros sólo podemos considerarla periféricamente para percibir el abismo que separa al positivismo incipiente del naciente historicismo.

Esta concepción representa lo máximo que la Ilustración, abandonada a sí misma, podía aportar a una visión del mundo histórico. Para averiguar, sin

embargo, el origen del historicismo alemán, tal como nosotros pretendemos hacerlo, ni Turgot ni Condorcet significaban algo inmediato. Además, los bosquejos histórico-universales de Turgot, fueron tan sólo conocidos en 1808, cuando se publicó la colección de sus obras. Nosotros examinamos sumariamente las manifestaciones de la vida espiritual francesa en la segunda mitad del siglo, en cuanto, por su analogía o por su influencia, contribuyen a la comprensión del movimiento alemán.

Ya en Turgot y Condorcet, a pesar de su predilección por las leyes mecánicas, y de su creencia en poder tratar a la historia con métodos análogos a la naturaleza, la concepción real de las transformaciones históricas se convierte, con frecuencia, en una concepción de carácter dinámico. La desviación inconsciente del pensar mecanicista y abstracto hacia un pensar más dinámico y naturalista es, sin embargo, como Cassirer advierte en su "Filosofía de la Ilustración" *(Philosophie der Aufklärung,* 1932),* característica de la Ilustración francesa de la segunda mitad del siglo, en general. En la *Histoire naturelle* de Buffon (1749) surge ya, en forma que pudo fructificar, más tarde, en las ideas de Herder y Goethe sobre la evolución. Pero junto a esto tenemos en Francia la supervivencia del racionalismo extremado y la aparición del materialismo. La limitada transformación del espíritu "ilustrado" francés era el tributo con que contribuía a la transformación general del espíritu de los países del Occidente, observable en todas partes en la segunda mitad del siglo. Diderot, el más versátil de los pensadores franceses, fluctuante entre el materialismo y el idealismo, el iniciador de una literatura de pasiones más movidas, aunque no más movidas por las profundidas del alma, es el más capital testimonio de ello, junto con Rousseau, todavía de influencia más poderosa. Pero, ni mediante el uno ni el otro, se llegó a una renovación del pensar histórico. No quebrantaron los supuestos fundamentales de la inmutabilidad de la razón. Cierto que la razón se concebía ahora, bajo el influjo del sensualismo inglés y de un creciente sentimiento naturalista de la vida, menos como una suma de verdades innatas y más como una fuerza que tenía que arreglárselas con las fuerzas sub-racionales de la naturaleza humana, vista ahora con mayor complejidad. Pero persistía la creencia en el poder de la razón para lograr exigencias y verdades intemporales.

En este error se mantiene también Rousseau. Lo que él ha significado en Alemania para aquellos que despertaron el nuevo sentido historicista, más como incitador profundo que como conductor auténtico, lo consideraremos más tarde. Aquí lo tratamos globalmente. Por la crítica radical de la cultura en

* Trad. española de E. Imaz. México. Fondo de Cultura Económica, 1942.

sus dos *Discours* de 1750 y 1754, quebranta ciertamente la suficiencia "ilustrada" de los hombres, acuciándolos para más profundas reflexiones. Un hombre tan anticonvencional e irreductible como Rousseau, tenía también que contribuir incalculablemente en favor de la idea de individualidad. Rousseau la ha vivido con anticipación y ha animado a muchísimos hombres a hacer uso de ella, y a sentirse a sí mismos y la vida en torno más individualmente por una agitada interioridad. También sintió con fuerza y originalidad la inserción en una vida total más alta a al que Rousseau llama naturaleza, y que él abarca con ardiente amor. Esta idea de una conexión vital entre individualidad y naturaleza, por muy confusa que en él se mantenga, reforzó de nuevo, por el ardor de los sentimientos que despertó, y de modo inconmensurable, la necesidad de encontrar nuevos caminos entre el mundo y el corazón de los hombres. Pero no fué el quien encontró el camino que alguna vez debía conducir al mundo histórico. El hombre ideal de la naturaleza, no corrompido, y de corazón virtuosamente sensible, que él proclamaba, no era más que la inversión del hombre normal de la Ilustración. Sólo por razón de sus influencias, y no, o muy limitadamente, por causa de su doctrina, puede figurar Rousseau entre aquellos que despertaron el sentido por lo individual, de que tenía necesidad el futuro historicismo. En su *Contrat social* de 1762, al que señala como objetivo la libertad, y que termina con el despotismo de la *volonté générale*, se patentiza cómo su pensamiento permanece vinculado al espíritu normativo del derecho natural.

Si, por consiguiente, los grandes caminos de la Francia de la segunda mitad del siglo no nos llevan todavía al país que buscamos, sí encontramos en ellos incitaciones orientadoras y antecedentes de la obra de Herder.

Simultáneamente con Voltaire, el joven A. J. Goguet acomete la tarea nueva de diseñar una Historia cultural de la humanidad primitiva hasta la época del florecimiento de Grecia: *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciennes peuples* (3 ts., 1758, ed. alemana de Hamberg, 3 ts., 1760-62).[2] Goguet asocia ingenuamente ciertas ideas de la Ilustración con creencias dogmáticas; por eso, menos crítico que Voltaire frente a la tradición bíblica, se entrega, no obstante, a la idea de la perfección de la humanidad y es mucho más escrupuloso y penetrante en sus investigaciones concretas. Planteó problemas que aún hoy preocupan a la investigación histórica de lo primitivo, tales como la técnica de la agricultura, el arte de escribir y calcular, el tocado de la cabeza, el adorno de sortijas y anillos,

2 La monografía sobre él de Emilio Spiesz en "Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur", *Festschrift Gustav Schnürer.*, le hace demasiado honor. Comp. también Unger, *Hamann*, pp. 653*ss.* y Justi, *Winckelmann*, 3, 71.

la forma de construir los obeliscos, etc. Cierto que también se pregunta cómo Moisés pudo llegar a hacer arder, técnicamente, el becerro de oro.

La civilización, como obra del entendimiento, impulsado por la necesidad, elevándose gradualmente, en continuidad insoluble, desde el salvajismo casi animal hasta culminar en el ponderado progreso de los últimos cien años, tal fué su teoría. No sentó leyes generales, pero trató de explicar el progreso pragmáticamente como producto de una reflexión finalista. Lo individual, el "espíritu", las opiniones y las formas del pensar de los pueblos, los vió ciertamente, con superficialidad, retrayéndolas también a causas extrañas. Pero la inagotable curiosidad por todo lo humano que caracteriza a la Ilustración burguesa fué fecunda en él cuando trae a colación a los pueblos primitivos de América y compara, vagamente, las épocas arcaicas griega y germánica. Recuerda también por eso a Lafitau, pero aborda temas algo más modernos que éste. En Herder, que lo cita varias veces, ha podido influir no sólo por algunos detalles sino por su idea de la continuidad de la tradición, por su creencia de que ninguna adquisición de ella se pierde a la larga.

Boulanger, al tratar del problema de los tiempos primitivos de la humanidad, procedió diferentemente, asociando los puntos de vista viquianos e "ilustrados". En 1758, por causa de una enfermedad, abandona su profesión de ingeniero de caminos y puentes y se refugia, como diletante y autodidacta, en el estudio de los tiempos primitivos, aprendiendo uno tras otro los idiomas antiguos requeridos para su investigación y asemejándose, como dijo uno de sus amigos,[3] al gusano de seda que saca de sí mismo los hilos y lo envuelve luego todo. Es posible que conociera la obra de Vico[4] y que, por ella, parase la atención en la influencia que las inauditas catástrofes sufridas por la naturaleza en los primeros tiempos tuvieron que ejercer en la formación de la humanidad primitiva. El principio metódico de su primera obra, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental,* 1761 (anónima), a saber, que la antigüedad no debe estudiarse en las narraciones falaces de los historiadores antiguos, sino en sus costumbres, está plenamente dentro del sentido de Vico. Pero su creencia, que es la de Rousseau, en la bondad y racionalidad originaria del hombre primitivo, empañó al punto las representaciones logradas por este conocimiento, y así se le prefigura el odiado despotismo oriental como un producto degenerativo de la teocracia y ésta, a su vez, como una perversión de las buenas creencias e instituciones que los hombres, después de aquellas grandes catástrofes, se habían formado.

[3] *Gazette littéraire de l'Europe,* 7, 207 (1765).
[4] CROCE, *Filosofía de Vico,* p. 243 y *Bibliografía vichiana,* p. 50.

El diluvio universal no dejaba reposar la fantasía de Boulanger. En una obra aparecida póstumamente *(L'antiquité dévoilé par les usages,* 1766, 3 ts.), proyecta la significación de este acontecimiento para la vida histórica desde otro aspecto completamente nuevo. Atraída su atención, como ingeniero de caminos, por los cambios de la superficie terrestre y, reconsiderando de nuevo el diluvio, vió que las influencias de este insólito acontecimiento se reflejaban en la estremecida forma del pensar de la perturbada humanidad, en el temor y en el miedo que impregnaron, hasta en los más pequeños detalles, las religiones, las costumbres y las instituciones políticas de los pueblos, de forma que aún hoy se refleja su influencia, aunque sus causas ya ha tiempo que periclitaron, en el ascetismo de los monjes. Boulanger acumuló un inmenso material de todos los ritos religiosos que tuvieron alguna relación con el agua. Pretendió libertar a la humanidad de los seculares temores bajo los que había vivido por el descubrimiento de sus causas hacía tiempo extintas. Todo esto adolecía, en primer término, de un enorme dilentatismo. Hace, sin embargo, pensar que Herder escribiera a Hannan en 1766: la obra "es muy para mí". Pues lo que podía interesar a Herder en este libro es el intento de alumbrar las capas profundas de la vida histórica, especialmente la de los tiempos primitivos, que permanecían ocultas para el saber académico corriente, el intento de penetrar en un mundo de tenebrosa emotividad, que cerraba las fuerzas generadoras de muchas formaciones sociales y religiosas cuyo origen estaba olvidado desde hacía tiempo. La verdadera Historia, dice Boulanger, está oculta tras la cortina de los tiempos. Que Boulanger aspirase a demostrar, a la vez, el origen primitivo de determinadas cosas y su supervivencia en las formaciones que se transforman, que inquiriera, no sólo la historia de las opiniones, sino las actitudes anímicas que las habían producido; que tratara de fundamentar, en vez de al hombre abstracto del derecho natural, al hombre real de la época primitiva, todo esto podía mover a un Herder,[5] que no conocía todavía al gran Vico, a mirar con sus propios ojos tras la cortina de los tiempos.

Prescindiendo de la gran corriente de la Ilustración francesa que invadía a los salones de París, hay todavía en aquel país otras tendencias interesantes para nosotros que puedan vincularse a tres raíces: la devoción arqueológica por el pasado, el cultivo consciente de un espíritu aristocrático, de aristocracia de sangre, nutrido de recuerdos medievales, y el interés despertado en casi toda Europa hacia la mitad del siglo por las épocas primitivas de la humani-

[5] Comp. sus bosquejos fragmentarios de juventud *Zur Geshichte der Wissenschaften aus Boulanger,* Obras, 32, 153. La crítica que hace sobre las fantasías de Boulanger se acentúa en sus posteriores juicios sobre él.

dad, y no ya tan sólo por las épocas primitivas en general, tal como Voltaire y Goguet las analizaron, las idealizó Rousseau, y Boulanger las volvió a cubrir de tinieblas y de espanto; sino por las épocas antigua y media de los pueblos europeos, especialmente de los nórdicos, que acaso tenían más que decir del presente que los indios o los habitantes de las Islas del Sur.

Aún en la época estrictamente clasicista de Luis XIV siguió edificándose en el país en gótico (Lanson, *Le goût du moyen âge en France au xviii siècle* 1926, p. 8) y el fino coleccionista abate Marolles tuvo un gusto exento de prejuicios por la belleza de los monumentos góticos (sobre él, Weisbach en la *Deutschen Rundschau,* nov. 1929). Precisamente por este tiempo surgió un interés por la antigua poesía trovadoresca, que fué cultivada de modo sensible, si no muy fuerte, en todo el siglo XVII y que se avivó en las vísperas de la revolución, cuando la creciente inquietud de la nobleza francesa le llevaba a pensar en su pasado con mayor ahinco (Baldensperger, *Le genre troubadour, études d'hist. littéraire,* I, 1907).

Boulainvillers, en los comienzos del siglo XVIII, hubo ya de darnos un testimonio de este cultivo tradicionalista de los valores aristocráticos y Montesquieu lo prosiguió a su modo. Todavía antes que apareciera su *Esprit des lois,* De la Curne Sainte Palaye, que se ocupaba también de compilar la poesía trovadoresca, inició su extraordinaria tarea de salvar el honor de la caballería del medioevo, presentando en noviembre de 1746 a la *Académie des inscriptions et belles lettres* la primera de sus cinco *Mémoires sur l'ancienne chevaliere* (ésta apareció entonces en el tomo 2° de las *Mémoires de Littérature* de la Academia, 1753). Un libro erudito, notable, de copioso material. De la Curne vió la caballería a través de los lentes, por decirlo así, de un aristócrata del rococó, de temperamento caballeresco, que ensalzando sus instituciones, virtudes y empresas con fruición entrañable, acaba por lamentarse de que los antiguos caballeros, en la ignorancia de aquellos tiempos, no pudieran conocer la "cultura del espíritu y de la razón" que les habría convertido en hombres ideales superiores a los de Platón. "Aquellos hombres amaban la gloria pero no sabían en qué consiste la verdadera gloria". No logró desasirse, por consiguiente, del patrón de medida de la razón intemporal de la Ilustración. Sin embargo, veremos cómo influyó en Inglaterra y, desde Inglaterra, en Alemania y en Herder.

Al mediar el siglo, y junto al material exótico preferido hasta entonces, llega también a ponerse algo de moda en Francia la afición por los asuntos caballeresco-medievales, así en la literatura como en el gusto artístico; que esta moda pueda llamarse ya prerromántica, depende de los tonos de auténtico

tica sensibilidad que pudiera provocar pero que, la mayor parte de las veces, no provocó. Pero un grupo de poetas jóvenes que, desde 1760, se rebelaron un poco contra los filósofos de la Ilustración y a los que mantenía unidos una fe católica estricta, sentimientos teocráticos tradicionalistas y emotiva subjetividad, pueden ya ser considerados como un auténtico preludio del romanticismo católico posterior de Francia (Comp. Kurt Wais, *Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang*, 1939).[6]

Dispersos por el país, estos jóvenes poetas no pudieron aportar una influencia central a la vida espiritual francesa. En la periferia surgió también una obra que no influyó en Francia, pero en los países del Norte produjo el efecto del descubrimiento de un mundo desconocido, la del joven ginebrino Mallet, *Introduction à l'histoire de Dannemarc*, 1755, que reveló el mundo gigantesco y maravilloso de los Edas y los heroes antiguos de los países del Norte. Mallet llegó a Copenhague y recogió allí cuanto los arqueólogos del XVII y comienzos del XVIII habían coleccionado y conjeturado.[7] Lo que él tomó de ellos y de sus fuentes (Sturleson y otros) sobre los hechos, por ejemplo, de la antigua historia nórdica, como la arribada del rey Odino y de sus asiáticos, no nos interesa aquí. Pero Mallet vió aquel mundo nórdico desde nuevos puntos de vista, emergiendo de aquellos hechos fabulosos una viva historicidad. Y llega a esta nueva forma de consideración histórica no solamente guiado por su altamente venerado Montesquieu, sino por propia sensibilidad. Siguió siendo, sin embargo, un "ilustrado", sin la menor duda sobre el supuesto fundamental iusnaturalista de la inalterabilidad de la naturaleza humana y contraponía la clara razón de su época a las monstruosas aberraciones de los tiempos bárbaros, y acogió también de su Montesquieu su osado empeño causal que trataba de derivar lo diverso de principios sencillos. También su devoción nórdica se enlaza con la famosa expresión de Montesquieu del origen de la libertad inglesa en los bosques de Germania y con su otra afirmación de las fuertes virtudes que genera el clima nórdico (*Esprit*, 14, 2). Otra idea especial de Mallet, y a la que se habían aproximado también otros, conduce derechamente a un territorio mixto de doctrina iusnaturalista, de ideas montesquieu-

[6] Sorprende que Wais, que osa transportar el concepto *Sturm und Drang* al movimiento francés descubierto por él, rechace el concepto "prerromanticismo" como designativo del movimiento del siglo XVIII que prepara al auténtico romanticismo de los comienzos del siglo XIX. Nosotros no podemos repudiar tal concepto, por muy vago que sea, si queremos abarcar la dependencia que existe entre diferentes productos individuales. Prerromanticismo se identifica tan poco con romanticismo como los prerrafaelistas con Rafael; sin embargo, ante la consideración histórica van unidos indisolublemente.

[7] Sobre la conexión entre el influjo de Mallet y el renacimiento del estudio del antiguo Norte, en Dinamarca y Alemania, comp. Leop. MAGON, *Ein Jahrhundert geistiger und literarischer Beziehungen zwischen Deutschland und Skandinavien*, 1750-1850, I, 1926.

nianas y de ideas afectas a los arqueólogos, a saber, a la opinión de que el buen monoteísmo de los tiempos primitivos en ninguna parte se ha conservado puro, pero que en el Norte, donde el clima disciplina las pasiones, es donde ha dejado mayores vestigios.

La originalidad de su obra, que desde los puntos de vista de hoy habría de ser altamente valorada, está en haber descubierto una humanidad nórdica primitiva con caracteres específicos, en haber indagado con una clarividente alegría sus manifestaciones de vida, con cierto distanciamiento "ilustrado", es verdad, pero persiguiéndolas en todos sus detalles, esbozando así un cuadro nacional y de época llena de color y acabado, en forma tan individual como ninguno de sus coetáneos, que nosotros sepamos. Un precursor en el arte que Jacobo Burckhardt había de llevar a su culminación un siglo más tarde. He aquí cómo Mallet pintó a los pueblos nórdicos: ricos en sangre, de fibra fuerte y tranquila, arrebatados por la pasión si se excitaban, sumidos de ordinario en la apatía e indolencia, repudiadores de toda autoridad arbitraria, abiertos, hasta magnánimos por el sentimiento de su propia dignidad, despegados hacia todo lo que requería tenacidad más que fuerza. Sólo la guerra les daba la excitación que necesitaban. Estas características acuñaron su religión, sus leyes, prejuicios y entusiasmos (pp. 250*ss.*). Pero, según Mallet, lo que diferencia profundamente a los pueblos del Norte y a los del Sur es su posición ante la mujer, ahondando en esta diferencia señalada por Tácito, contribuyendo probablemente los pueblos nórdicos más que ningún otro a infundir el espíritu de moderación y nobleza en el trato con la mujer, a extender, en suma, la galantería por medio de la caballería en todo el Occidente de Europa, junto con el entusiasmo de los escandinavos, que se establecieron en él (pp. 197*ss.*). De la mezcla de vencedores y vencidos se originaron las costumbres y el espíritu que todavía hoy rigen en Europa.

También se dan en él reflexiones metodológicas sobre la misión de la historiografía, cuyos puntos de arranque se encuentran tanto en Montesquieu como en Voltaire, pero que también muestran hasta qué punto habría sido fecunda la curiosidad, que ellos fomentaron, por el "espíritu y las costumbres" de los pueblos, de haber sido inspirados, no por un sentimiento de superioridad, tan propio de la Ilustración, sino por una verdadera simpatía. Dice en su programa (prólogo): Referir los hechos de los pueblos, de sus príncipes, conquistadores y legisladores, sin conocer su manera de pensar, su carácter, el espíritu que les anima, es lo mismo que ceñirse al esqueleto de la historia, ver tan sólo mudas y engañosas sombras en la oscuridad, en vez de hablar y vivir con hombres. Sólo mediante la asociación de lo uno con lo

otro, de la Historia política y guerrera con la Historia de las costumbres y de la opinión, se puede llegar al *corps d'historie véritablemente utile et complet* (p. 35). Una tal asociación la ensayaron prácticamente todos los grandes historiadores de la Ilustración, como vimos ya en Voltaire y lo veremos luego en otros, con lo que llegaron ciertamente a una coexistencia de elementos, pero no a una compenetración. En las palabras de Mallet apunta ya la presunción de que había que llegar a una tal conjugación de elementos, a una animación de la Historia del estado y la de la guerra. El mismo no fué todavía capaz de realizarlas y el cúmulo de hechos de la tadición histórica la trata en forma todavía acrítica y pragmática. Pero tiene una visión metódica justa y fecunda respecto al campo nuevo descubierto por él: "El escritor crédulo que, encandilado por lo maravilloso, desfigura la historia de su siglo pero, aun sin darse cuenta, la describe". Por eso podemos y debemos utilizar históricamente a los fantásticos poetas de los tiempos viejos, pues "sin pretenderlo" reflejan los modos de pensar y las costumbres de su época (pp. 35ss.) Un conocimiento ya logrado por Vico vuelve a cobrar vida. Un entusiasmo particular como el que se apoderó del joven ginebrino llegado al Norte ante la visión repentina de algo nuevo, tenía que haber entrado en juego para, bajo el dominio de las ideas "ilustradas", poder perforar en algunos puntos, como fué el caso con Mallet, la concepción histórica iusnaturalista. A lo que parece, para la Francia de entonces el libro aparecido en Copenhague representó poco menos que nada; no así para Inglaterra y Alemania, donde despertó una especie de "septentriomanía", apasionando a los poetas con motivos nórdicos. Así se reflejó en el joven Herder cuando, en 1765, señaló la traducción alemana del libro de Mallet (*Obras*, 3, 73ss.) con la esperanza de que podía ser el "arsenal de un genio alemán". Más tarde, cuando conoció mejor las fuentes originales nórdicas de que se sirvió Mallet, juzgó más críticamente sus interpretaciones (1778, 9, 390). Pero es indudable que el libro lo estimuló grandemente. También Goethe conoció el libro (*Poesía y verdad*, III, 12). Por muy superficial y hasta teatral que nos parezca en su mayor parte la moda literaria despertada por Mallet, colaboró, sin embargo, a romper el modo de pensar "ilustrado" y a preparar el sentido por la historicidad individual.

En Francia el movimiento de la Ilustración desemboca casi con lógica consecuencia en la Revolución de 1789, su máxima y fatal victoria. Ardía la tierra, la sociedad, espiritual y socialmente agitada, alejada del estado, y ansiosa de conquistarla —el propio drama de la historia en su máximo dinamismo. Pero los principios abstractos de un derecho natural invariable, por los

que ahora se luchaba con eficacia histórico-universal, inmovilizaron al pensar histórico.

Es representativo de esta doble salida en que desemboca ahora el *esprit classique* el pequeño manual de historiografía que publicó en 1783 un campeón de la democracia igualitaria, el abate de Mably: *De la manière d'écrire l'histoire*. Mably explica que el presupuesto más esencial de la historiografía es el conocimiento del derecho natural *(droit naturel)*, porque, de otro modo, no se daría ningún criterio para juzgar sobre el derecho o la justicia de las empresas históricas. El historiador tiene que pintar la lucha del vicio contra la virtud que apareja con frecuencia la transitoria victoria del mal, pero también las inevitables derrotas que le suceden. Tiene más valor para él una actitud enjuiciadora de esta clase que la erudición. Sermonea desmedidamente hasta de las grandes realizaciones de la Ilustración en el campo de la historia, desde Voltaire a Gibbon. Todo ello insulsa palabrería. Ni el más leve asomo de contacto con el movimiento prerromántico que ya conocemos. Que ni siquiera aludiera a él, reprobándolo, muestra hasta qué punto era poco conocido. Le estaba reservado al espíritu germánico poner su atención en él, acogerlo y profundizarlo, imprimiendo así al pensamiento histórico el viraje decisivo.

[8] La traducción alemana del estrasburgués Salzmann con prólogo de Schloezer apareció en 1784. Una obra anterior de MABLY, *De l'etude de l'histoire à Monsigneur le Prince de Parme* (Nueva ed. 1778), con trivialidad "ilustrada", trata a la Historia como una colección de ejemplos para príncipes y como advertencia para la implantación en el estado de la *égalité*. Más sobre los pensadores racionalistas y materialistas de la Historia antes y durante la Revolución, BACH, "Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im XVIII. Jahrjundert", *Frib. Diss.* 1932.

CAPÍTULO QUINTO

HISTORIA DE LA ILUSTRACION INGLESA

INGLATERRA FUÉ EL país de origen de la Ilustración, a cuya esencia corresponde no sólo demostrar por la razón su nuevo ideal de humanidad sino también mediante la Historia, considerada racionalmente, de suerte que la nueva visión histórica así formada se convierte en el antecedente de aquello que el historicismo debe crear poco a poco. En sus ideas históricas subrayamos nosotros los puntos donde se agotaron los medios de conocimiento de la Ilustración y se prepararon insensiblemente nuevas soluciones. Para estas nuevas soluciones fué precisamente Inglaterra la que ofreció también, mediante las doctrinas platonizantes de Shaftesbury, una ayuda tan temprana como largamente olvidada. Verdad es que hacia la mitad del siglo XVIII y hasta su término, la historiografía alcanza en Inglaterra un alto grado de florecimiento, por las obras de David Hume, Edward Gibbon y William Robertson.[1] Pero en ellas no fué Shaftesbury quien pervivía con su principio formador, interiormente estructurador, sino Locke con su fundamentación de una ilustración sensualista y empírica. También fué posible partiendo de ésta, como observamos al estudiar a Shaftesbury, ganar un nuevo país para el conocimiento histórico y superar el esquema iusnaturalista de la Ilustración en la consideración de las materias históricas, puesto que trataban de explotar, con la sonda crítica, la vida psíquica humana, tal como efectivamente es y se muestra en la historia.

Si esta sonda era o no susceptible de aplicarse en todos los aspectos lo veremos ahora al considerar los nuevos caminos que, con tan insólita energía, recorrieron los ingleses para llegar al conocimiento y utilización del pasado. Vamos a detenernos en el análisis de David Hume (1711-1776), porque su trabajo es de más fuerte originalidad y posee la mayor riqueza de motivos.

[1] Aquí prescindimos del gran esfuerzo mancomunado inglés en la *Universal History from the Earliest Account of the Time to the Present*, 1736, como de sus posteriores reelaboraciones alemanas. En la inclusión de todos los pueblos, incluso de los no cristianos, realizó ciertamente el pensamiento fundamental de la Ilustración, pero se limitó casi exclusivamente al acopio de materiales. Comp. F. BORKENAU-POLLAK, *An Universal History of the World, etc.* Leipzig, 1924 (manuscrita).

Pero, para comprender en la historia de la Ilustración inglesa lo fuerte y lo débil, lo vinculado al tiempo y lo anunciador del futuro, necesitamos también abarcar las concepciones históricas de Gibbon y Robertson en sus rasgos más esenciales.

I. Hume

... La elaboración de la filosofía por Hume precedió a la de su historiografía. Fué obra de una juventud genial, puesto que no hubo de ser objeto de reelaboración posterior. En 1739-40 apareció el gran *Treatise on Human Nature* apenas advertido por sus contemporáneos; en 1748 publicó su obra de éxito, *An Inquiry Concernig Human Understanding*, que se hizo famosa bajo este título, dado posteriormente. Las diversas colecciones de *Ensayos* aparecidas en los años 1745-1752, abrieron otros caminos a la investigación histórica, a la que hasta 1762 dedicó él sus fuerzas como bibliotecario de Edinburgo.

Hume comenzó ya como puro filósofo a superar la Ilustración desde su propio campo. Siguió siendo "ilustrado" y, cuando habla sobre las cosas históricas humanas, invoca siempre la antigua, estable y anti-evolutiva razón del derecho natural "fundada en la naturaleza de las cosas, eterna e inflexible". Pero su gran hazaña *(Enquiry Conc. the Principles of Morals)* fué limitar considerablemente su radio de acción, negarle su carácter creador, reduciendo su misión a distinguir la verdad del error y a examinar y depurar las incitaciones que proceden de las profundas fuentes creadoras del sentimiento y del gusto *(sentiment, taste)*. Hume se enlaza aquí claramente con Shaftesbury y, por su preocupación por la historia, parecía llamado a dar el paso decisivo para reconocer las fuerzas creadoras del alma, fuerzas al mismo tiempo individuales, pero la "razón" seguía encuadrada en él en el marco del pensar iusnaturalista. No rompió hasta sentir y vivir el alma toda, no llegó a la plena conciencia de su totalidad e individualidad. Su intelectualismo sólo le permitió descubrir, más exacta y agudamente que hasta entonces, la significación positiva de las fuerzas irracionales y, con ella, los límites de la facultad racional. Mostró que la observación y la experiencia constituían el fundamento subyacente de la razón, sin las cuales no era capaz de enjuiciar la vida. Con el aumento de la experiencia cambian y se depuran los contenido racionales de los hombres. Por este proceso, como se ve, proceso de depuración y no de evolución, dada la congénita e incurable debilidad de la naturaleza humana, que Hume no se cansa de subrayar, no podía sino aproximarse al ideal de una razón totalmente depurada. Así llega Hume, en el ejercicio de un pensamiento penetrante y honrado, a una unión singular de confianza en la ra-

zón y de escepticismo. El escepticismo mantiene a raya la confianza en la razón y la razón pone a raya al escepticismo. Se abandona a la razón y no obstante es un escéptico de cada uno de sus juicios, porque la experiencia le dice que puede ser engañado por la invencible debilidad humana. Descubrir implacablemente esta debilidad y confiar clara y firmemente en lo bueno del hombre, vino a ser el *ethos* de su naturaleza. Con la razón, que se nutre de la experiencia, ejercita Hume tres críticas tajantes, las cuales, no sólo conmovieron las bases del racionalismo de entonces, sino que influyeron también en el pensamiento histórico, ya trabándolo, ya fomentándolo; son a saber: la crítica del concepto de sustancia, la de la ley de causalidad y la de la teología natural. De este último concepto nos ocuparemos más tarde. El intento perseguido por Hume de destruir el concepto de sustancia, muestra con especial claridad que no le había sido dada la vivencia de la totalidad psíquica. Pues disolvió la sustancia espiritual de la personalidad en una mera madeja de sensaciones y representaciones, creando así, como se ha dicho, una psicología sin alma. Las fuerzas del alma, caracterizadas por el propio Hume como fuerzas irracionales creadoras, se transforman por este medio en meros complejos. Que, a pesar de ello, actúen creadoramente y con plenitud de sentido es, para él, un secreto de la sabia naturaleza, impenetrable para el entendimiento humano (comp. *Enquiry Conc. Human Understanding*, v, 2).

En el pensar histórico, esta descomposición de la personalidad sustancial debía de actuar, como veremos, como agua regia. Pero la crítica de la ley de causalidad que recogería y ahondaría Kant, se proyecta en todo el pensamiento histórico del futuro. Hume negó a esta ley el carácter de necesidad, deduciéndola del hábito de ver enlazarse incesantemente unos fenómenos con otros. Quien se dejara influir por esta crítica podía librarse de la representación deprimente de que la vida y los quehaceres humanos se verifican exclusivamente bajo la más ciega y mecánica necesidad y podía buscar otras conexiones más íntimas de la vida histórica. Esto se verá más tarde en Herder. Hume, partiendo de un empirismo austero y escéptico, no sintió todavía esta necesidad, sino que afirmaba prácticamente lo que había antes destruído teóricamente, mediante la doctrina de que si nos vemos obligados a creer en la causalidad de las cosas, en sí misma indemostrable, es porque esta fé nos ha sido plantada como instinto por la sabia naturaleza y nos otorga seguridad práctica. Hume era un inglés auténtico, empírico a la vez que utilitario y dispuesto en toda ocasión a reprimir las consecuencias peligrosas de sus opiniones y hasta de sus ideales, adaptándolas a las necesidades de la vida, tal como él las entendía. Aspiraba a observar concienzuda e imparcialmente los

hechos y a pesar serenamente las ventajas e inconvenientes que ofrecían para sus ideales éticos y políticos. Así, pudo mirar mucho más libremente y sin prejuicios el mundo histórico que la mayor parte de los "ilustrados" racionalistas.

No por eso está Hume desvinculado del verdadero sentimiento vital de la Ilustración, de aquella idea de una existencia cumbre de la humanidad y del disfrute por la razón de todo aquello que pareciera favorecer la existencia, cumbre ya lograda. También las ficciones, las cosas irracionales, pueden servir para esto. En este estudio, de fines tanto intelectuales como utilitarios, de las esferas irracionales y subracionales en el hombre y en la historia, coincide Hume con Montesquieu, cuyo *Esprit des lois,* le mereció una alta estimación y con cuyo autor mantuvo correspondencia. A Hume y a Montesquieu se les puede señalar como a aquellos que, con los medios de la Ilustración, llegaron tan lejos en la comprensión del mundo histórico como era posible con aquellos medios. Pero se debe añadir que llegaron a eso tan sólo porque detrás del utilitarismo, con el que justificaban su interés histórico, palpitaba en ellos una inclinación natural, una complacencia directa en la riqueza de manifestaciones humanas, en la *variety of mankind,* como Hume dijo. Tenían la fundamental condición carismática del auténtico historiador. El ver al género humano en sus verdaderos colores, sin disfraces, como tan a menudo ocurre en la vida, ¿qué es lo que puede ofrecer de gran espectáculo? Esto se pregunta Hume en su ensayo sobre el estudio de la historia, y enumera en primer lugar entre las tres ventajas que puede aportar este estudio, el de alimentar la fantasía *(amuses the fancy).* En la elucidación de las otras dos ventajas de su estudio, el fomento intelectual y moral *(improves the understanding-strengthens virtue),* resuenan también, junto a pensamientos banales, como ya Bolingbroke prodiga en sus *Letters on the Study and Use of History* copiosamente, tonos de la más profunda conciencia histórica. Hume es acaso uno de los primeros que tuvo conciencia plena de que la educación moderna, en su mejor parte, es educación histórica. Lo expresa algo académicamente diciendo que una gran parte de la erudición, tan altamente estimada por nosotros, no es otra cosa que conocimiento de hechos históricos. Pero llegó a decir que de no poseer la experiencia de todas las épocas y naciones pasadas, quedaríamos reducidos, en materia de inteligencia, a ser como niños. Un hombre familiarizado con la historia, puede, en algunos de sus aspectos, considerarse como un hombre que ha vivido el mundo desde sus comienzos. En suma: Hume esperaba de la historia mayor eficacia moral que de la filosofía y de la poesía.

A través del conjunto de sus obras se advierte la significación que tuvo para él la historiografía, a la que concedió un valor casi idéntico al de su

filosofía. Verdad es que su filosofía ha actuado más poderosamente en el desarrollo espiritual que su historiografía. Para decirlo con las palabras de Kant: su filosofía despertó a los hombres del letargo dogmático; les espoleó a nuevos intentos de solución de los problemas filosóficos primarios. En cambio, su historiografía quedó confinada, a pesar de las grandes cualidades que le supo conferir con su método específico, al campo del pensar iusnaturalista, por causa del viejo prejuicio fundamental, nuevamente revigorizado por Locke, de que la naturaleza humana es idéntica en todos los tiempos. "¿Quieres llegar a conocer los sentimientos, inclinaciones y manera de vivir de griegos y romanos? —pregunta Hume en el *Enquiry concerning the Human Understanding* (VIII, 1)—. Pues estudia atentamente el ánimo y las acciones de los franceses e ingleses. Los hombres han sido en todas las épocas y lugares a tal punto iguales que en este aspecto nada nuevo o extraño nos puede enseñar la Historia."

Hume aspiraba, pues, a conocer en la historia, no la esencia de lo individual sino tan sólo lo típico y lo general que se da en ella en abundancia, pero que nunca alcanza para comprender la historia en lo profundo. Su sentido espontáneo, digamos, ingenuo por la *variety of menkind* podía acaso, como ha ocurrido en todos los grandes y auténticos historiadores del pasado, captar con la mayor viveza las figuras y rasgos individuales del pasado. Hume hasta hizo alguna vez una breve excursión por los caminos de Shaftesbury, hablando de la estructura peculiar del alma *(particular fabric or estructure of the mind;* ensayo *Of the Sceptic)* que conduce incuestionablemente a diversas sensaciones de belleza y valor. Habla de un *I-know-not,* de inexplicables y misteriosas cualidades psíquicas que algunos hombres poseen *(Enquiry concerning the Principles of Morals,* sec. VIII). Pero no ha desarrollado estas ideas que apuntaban al problema de la individualidad. Su deliberado propósito se endereza más bien a hacer comprensible el espectáculo de la diversidad de la cultura humana, que a él tan profundamente le conmovía, no a través de lo individual, sino mediante leyes generales. El Rin corre hacia el norte y el Ródano hacia el sur, dice en cierta ocasión *(A dialogue),* y, sin embargo, ambos nacen en la misma montaña y son impulsados en sus contrapuestas direcciones por la misma ley de gravedad. La diferente inclinación de los terrenos por donde discurren apareja también la diversidad de su curso. Parejamente, piensa Hume, cambian los juicios morales de valor y las inclinaciones de los pueblos, pero permanecen invariables los primeros principios, las ideas primarias acerca de lo meritorio. Verdad es que, prudentemente, Hume concede que no todo puede reducirse a normas generales. En estas excepciones,

Hume veía actuar sólo el acaso, que para él era sólo una palabra para designar causaciones todavía ignoradas. Sería posible, por consiguiente, encontrar "un hilo conductor de la naturaleza humana, que nos permitiera desembrollar todas sus confusiones". "De no haber ninguna uniformidad en el obrar humano dice después en la parte ya mencionada de su obra más famosa, todos los intentos de esta naturaleza que nos propusiéramos habrían de ser sin ley ni regla y sería imposible reunir observaciones universales sobre la humanidad, y ninguna experiencia, por muy cuidadosamente reelaborada que estuviese, podría servirnos para algo".

El medio de conocimiento de la historia se cifra, por consiguiente, en una psicología de todo lo típico de la naturaleza humana. Para expresarnos con sus propias palabras, la abundancia de la naturaleza mezcla los mismos ingredientes de la más diversa manera *(Essay on National Characters)*. Estos ingredientes son siempre los mismos y el órgano para su examen es aquella "razón" que, a pesar de estar fundada en la experiencia y en la observación y no obstante su turbiedad por causa de la imperfección humana, como descubrió Hume certeramente, no por eso pierde para él su carácter estable e intemporal. Esa razón no libró a Hume de la falla típica de la historiografía de la Ilustración: la de generalizar y construir nexos causales precipitadamente. La reducción de la sustancia espiritual del hombre a una madeja de representaciones, le llevó a convertir la vida y la historia del mundo en una suma enorme de complejos psíquicos determinados por leyes universales. Con razón se ha llamado a Hume uno de los padres del moderno positivismo. Como observa Dilthey *(Obras,* 2, 358), en él se inicia aquella dirección del positivismo que, en oposición a la de los franceses Turgot y Condorcet, deduce sus regularidades, no del mundo exterior, sino de la experiencia interior. Pero esta experiencia no calaba en el fondo. El material de experiencia elaborado con sus instrumentos no podía producir el resultado que daría más tarde, manejado por otras manos. Quedó aprisionado bajo las categorías de una razón estable y de una causalidad mecánica, manifestando una sola parte de su objeto, el primer plano del acontecer. Revelaba sólo partes, no totalidades, menos en aquellos casos en que estas totalidades, a pesar de todo, se hacían patentes a su capacidad de visión.

Sólo partes, no totalidades descubriríamos también nosotros si, para hacer inteligible la concepción histórica de Hume, nos contentaramos con la exposición hasta aquí hecha de sus ideas y tendencias. Todos los teoremas espiri-

tuales surgen de la personalidad y de las vivencias, de las especiales vivencias que experimenta una persona *sui generis* en una especial circunstancia temporal, que lleva en su seno los gérmenes de todo el pasado de su especial cultura. Lo más general lo conocemos: la tradición iusnaturalista y racionalista fuertemente quebrantada por el empirismo escéptico de Hume, pero todavía no abandonada de raíz, con una estrecha alianza en él de la más sobria experiencia y de la más crítica razón, para servir a la vida por medio de una psicología que ofrece leyes. Pero la sangre y la vida irrumpen en lo interior de esta imagen abstracta, tan pronto como surge la especial vivencia del britano de la mitad del siglo XVIII. Sus *Ensayos* y su *History of England* están paso a paso impregnados de una alta vivencia concreta e individualmente sentida.

Disfrutamos en Inglaterra, dice, de grandes bienes, tan grandes como ningún pueblo ni ninguna otra época han disfrutado nunca. En toda la historia universal no existe —afirma en el ensayo *Of the Protestant Succession*— una época donde tantos millones de hombre hayan vivido *suitable to the dignity of human nature*. Poseemos una forma de gobierno plenamente singular y afortunada libertad pública y un equilibrio saludable entre autoridad y libertad para protegernos de sus excesos, libertad de pensamiento y una predisposición antifanática de los espíritus; seguridad personal, bienestar y riqueza, por obra de la industria y del comercio; refinamiento de las ciencias y de las artes; un florecimiento de la cultura espiritual. Y todas estas cosas "industria, saber y humanidad" están en conexión, se fomentan recíprocamente y son mantenidas socialmente por aquella clase media que "es la mejor y más firme base de la libertad pública" (ensayo *Of Refinement in the Arts* y en numerosos pasajes de otros ensayos y en la *History*). Hume compartía este orgulloso sentimiento de satisfacción, pero era demasiado profundo y serio para abandonarse a él por completo. Veía sombras en este cuadro —no ciertamente aquellas que acostumbramos nosotros a ver cuando pensamos en la corrupción del sistema de Walpole y, todavía más, en la por entonces incipiente transformación económico-social—. El inglés de entonces no se preocupaba demasiado, todavía, por estas cosas, y Hume, un representante de las capas burguesas en proceso ascendente, miraba más hacia arriba que hacia abajo. Cierto que le preocupaba el pesado lastre de las deudas públicas y las simpatías nunca apaciguadas por los Estuardos. Veía también desfilar ante él, más bien dirigido que dominado por la teoría tradicional de los ciclos, el ascenso, florecimiento y ocaso de las naciones y veía también llegar un tiempo para Inglaterra en el que el agro se agotara. Pero no era todavía esto lo que le preocupaba más íntimamente. Su originalidad como pensador y sus grandes dotes de historia-

dor se muestran más bien en la orientación de su espíritu hacia el pasado, en el afán insobornable de verdad con que plantea a éste la cuestión de cómo se ha llegado a este resultado feliz de la historia inglesa. Se pueden considerar todas sus obras históricas, no solamente la *History of England,* sino también la *Natural History of Religion* y el extenso ensayo de historia demográfica *Of the Populousness of Ancient Nations* como enderezados a la resolución de este fundamental problema.

Y Hume presenta como maravilloso resultado de su investigación, que no se cansa de tenerlo presente, que el origen de la fortaleza de la actual *liberty* inglesa radica en unas fuerzas que a él le eran muy antipáticas: en el entusiasmo religioso de los puritanos. El poder de la corona en tiempos de la reina Isabel era tan absoluto, dice en la *History* (ed. 1762, 4, 125) que la preciada chispa de la libertad únicamente pudo ser encendida y custodiada por los puritanos. A esta secta, cuyos principios parecen tan banales *(frivolous)* y sus costumbres tan risibles, deben los ingleses la plena libertad de su constitución. Todavía bajo Jacobo I ocurrió que los patriotas habrían desesperado de poder seguir la lucha contra el trono, de no impulsarlos motivos religiosos que les infundieron un coraje a prueba de todos los obstáculos humanos (5, 74). Por eso rechaza Hume que los celebrados hombres de la libertad Pym y Hampden puedan compararse con los héroes antiguos de la libertad, pues éstos eran hombres altamente cultivados (5, 259*ss.*) y aquéllos unos hombres manchados por una jerga cabalística y llenos de la más vulgar y baja hipocresía. Esta fué "la pócima de venenos embriagadores" (5, 295) que empujó a todos los estamentos a los salvajes excesos de la revolución de 1641, que subvirtió las más firmes instituciones y parió, sin embargo, la libertad inglesa.

El posterior historicismo trató de comprender estos poderosos fenómenos destructores y fecundos por el desarrollo de fuerzas individuales internas, que también corresponden a grandes tipos. Para Hume constituyeron una incitación para ahondar en la psicología del alma humana e inferir de estas experiencias doctrinas generales valederas intemporalmente. En su primera colección de *Ensayos* de 1741 aparece ya el ensayo *Of Superstition and Enthusiasm,* que ensancha la especial visión histórica de un inglés "ilustrado" y amigo de la libertad hasta convertirla en el cuadro de una psicología general de la religión. La corrupción de lo mejor, comienza Hume, engendra lo peor; es lo que enseñan los perniciosos efectos de la superstición y del entusiasmo, corrupciones de la verdadera religión. Pero su naturaleza es contraria. La superstición surge por el pavor y el miedo ante fuerzas desconocidas, que luego se

imaginan; colaboran la debilidad, la melancolía y la ignorancia. Pero existe también una dirección espiritual humana que, mediante exageración infundada, salud excesiva y orgullo espiritual, conduce al entusiasmo. También aquí trabaja la imaginación soñando cosas, singularmente revelaciones divinas inmediatas, a las que que no corresponden ya bellezas ni alegrías sublunares. La ignorancia se alía a la esperanza, al orgullo, a la arrogancia y a la imaginación. Ahora se pone de manifiesto la relación totalmente diferente que con el sacerdocio mantienen la superstición y el entusiasmo. La superstición es, para él, su alimento propio, y, cuanto más fuerte es para una religión el ingrediente de superstición, tanto más asciende la autoridad del sacerdocio, en tanto que el entusiasmo se encuentra al menos tan lejos o todavía más lejos de aquella autoridad que la sana razón y la filosofía. Pues el "entusiasta" no necesita ningún intermediario humano entre él y la divinidad. Del estudio comparativo entre análogos fenómenos de la historia de la religión —anabaptistas en Alemania, *camisards* en Francia y *levellers* y *convenanters* en Escocia— deduce Hume la conclusión de que las religiones entusiásticas son, en sus comienzos, más furibundas y violentas que las supersticiones, pero se moderan y suavizan tras breve tiempo. Su furia es como la de los truenos y tempestades que se agotan a sí mismos y dejan pronto tras sí una atmósfera más clara y serena, mientras que la superstición, por el contrario, se insinúa gradual e imperceptiblemente, preparando a los hombres a la tiranía teocrática. Con esto llega Hume a la base de la tercera y última consecuencia: la superstición es un enemigo de la libertad civil, pero el entusiasmo es amigo de ella. Entre nosotros, los independientes y los deístas, aunque enemigos encarnizados por sus principios religiosos, estuvieron, sin embargo, unidos en su entusiasmo político por la *Commonwealth*.

Libertad política e Ilustración como resultado de la más fuerte tempestad y del más temible error del alma humana: he ahí, acaso, la vivencia histórica de Hume de la que ha surgido toda su psicología. Su pensamiento e investigación históricos no fueron predominantemente otra cosa que psicología aplicada, o, más exactamente, un intento de confirmación por la historia de su propia idea de la naturaleza humana. La metamorfosis del entusiasmo puritano en la Ilustración sajona y en la libertad parlamentaria, le sirvió a Hume como prueba experimental, científico-natural, del proceso causal de determinadas formas de fenómenos religiosos. No se puede hablar aquí de evolución en sentido histórico, porque le falta el sustrato de esa evolución: el hombre individual en su totalidad y la comunidad que crece de tales hombres. Su interés se orienta, más bien, por determinadas disposiciones e impulsos del hom-

bre considerado aisladamente; el hombre se resuelve en un haz de representaciones y aspiraciones y ese es también el precipitado de su *Historia de la religión*. Su Historia se convierte en una especie de meteorología, cuyos procesos regulares y repetidos son explicados tan causalmente como le es permitido a un observador cauto y escéptico. Pero toda la investigación histórica causal se supedita, desde cualquiera de los puntos de vista en que se la emprenda, a un valor que la obstruye, a la vez que la hace posible. El impedimento incide claramente. Una "religión verdadera", es decir, la deísta de la razón depurada, debe ser presupuesta y utilizada como criterio de medida, y todas las demás religiones que se nutren de la superstición o del entusiasmo, proscribirse como corrupciones. El problema profundamente histórico de, si lo que Hume llama superstición y entusiasmo, no esconde un inevitable algo, inherente a toda religión posible, no podía Hume planteárselo todavía, por estar preso en su propio sistema de valoración. La misma metamorfosis admirable y elaborada del espíritu inglés que, desde el entusiasmo lo transporta a la Ilustración, para él representa tan sólo un fenómeno de apaciguamiento psicológico. Mediante esta especie de psicología meteorológica quiso Hume, sobre todo, tranquilizarse sobre los enemigos de la naturaleza humana y de la vida histórica.

En cierta ocasión pronunció Hume la bella frase de que el corazón humano está conformado para conciliar contradicciones, lo que constituye una expresión límite de su propio conocer (ensayo *Of the Parties of Great Britain*). Pero tal expresión significó, para él, tan sólo una constatación empírica y risueña, sin que la erigiera en clave de la totalidad psíquica.

El ensayo *Of Superstition and Enthusiasm* fué el gérmen de su famosa *Natural History of Religion* (aparecida en 1757). Pero esta obra rebasa la mera contraposición de dos tipos religiosos y se plantea el profundo problema de cómo, la religión, se origina en el seno de la naturaleza humana en general, ya que no proviene de un instinto primario como el de conservación, el impulso sexual, el amor a los hijos, el agradecimiento y otros, ni se origina tampoco de una influencia natural inmediata. Existen pueblos, si ha de creerse a viajeros e historiadores, que no tienen representaciones religiosas. Mediante este punto de apoyo de la investigación, que la religión es un fenómeno particular dentro de la humanidad, aunque sea compartido por la mayor parte de los pueblos, la distancia Hume, en desventaja de aquélla, de la moral, que él hace derivar de un sentimiento universal que radica en una disposición natural de los hombres (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*). Resta,

pues, tan sólo explicar causalmente la religión como un producto secundario de determinados factores psíquicos y dependientes causalmente de ciertos grados de la cultura. Necesariamente, dice Hume, el politeísmo o la idolatría, fué la primera y más remota religión humana. El hombre era un animal menesteroso, empujado por sus deseos y pasiones, incapaz todavía de ascender mediante reflexiones causales a la fe en un ser superior, vacilante entre el temor y la espranza y que se figuró y adoró temerosamente las causas desconocidas de su dicha e infelicidad como seres de naturaleza parecida a la del hombre, pero equipados con un poder y sabiduría más que humanos. Hasta este punto coincide Hume con la psicología del hombre primitivo de Vico, de cierto, más profundamente intuitiva, pero prosiguió, con sentido pragmático constructivo: a la larga no satisface a los hombres aquella representación; la exaltada magnificación de aquellas entidades se concentra, por último, en la figura de una sola, todopoderosa e infinita divinidad. Pero este teísmo, surgido de motivos sensibles, del temor supersticioso y de la postración propia, no ofrece ninguna garantía de permanencia; recae fácilmente en la idolatría, para levantarse y recaer de nuevo. Es característico de su resentimiento contra las representaciones teológicas de Dios, el que Hume prefiera, en muchos de sus aspectos, el politeísmo, tal como lo practicaron griegos y romanos. Según él, la doctrina monoteísta conduce a la intolerancia hacia las demas religiones, mientras que es común a todos los idólatras el mismo espíritu de conciliación. Este pensamiento, en forma más moderada, como contraste entre el paganismo tolerante y la intolerante iglesia clerical, se convirtió en patrimonio de la concepción racionalista de la historia, del que no se libro ni un Herder. Hume le asocia otro juicio de valor que ha corrido los siglos. Invocando la doctrina de Maquiavelo en lo que se refiere a los efectos esclavizadores del cristianismo no encuentra, en oposición con éste, que la mitología antigua sea tan absurda. Pues su mundo de dioses, emparentado con la naturaleza sensitivo-racional del hombre y sólo de más fina materia que él, y más poderoso, tiene un sello tan natural que puede parecerle al hombre más que probable. El paganismo era una religión fácil, clara y graciosa; una religión verdaderamente poética.

Hume expresa así, algo ligeramente, una impresión histórica, no un anhelo romántico por los dioses de Grecia. Pero con ello preludiaba muchos estados de ánimo del futuro que llegan hasta Nietzsche y nuestros días y que, de una manera o de otra, se conectan con el espíritu de la Ilustración. La expresión más directa de este espíritu de la Ilustración, en el terreno religioso, fué el deísmo, la representación racional de Dios, que no era otra cosa sino una abstracta y suelta superestructura sobre la estricta regularidad del universo,

equipada ciertamente con los predicados de una razón y de una sabiduría inabarcables, pero inaccesible a cualquier acercamiento verdaderamente religioso. El sentido de la Ilustración por la causalidad rigurosa y su necesidad pragmática de sospechar fines e intenciones tras el ordenamiento de las cosas, aparecen ligados en el deísmo bastante superficial e inorgánicamente. Hume representaba este deísmo al diputar como natural, si no como necesario, que de la unidad reinante en el universo había que inferir una primaria e indivisible inteligencia del mundo. Pero Hume imprimió a este deísmo un nuevo viraje, saltando sobre el pensamiento iusnaturalista en puntos importantes, aunque sin desprenderse por completo del pensar iusnaturalista, como es en él característico.

El deísmo de entonces, tal como puede representársele desde Herbert de Cherbury, estaba construído en puro iusnaturalismo, es decir, existía para él una fe natural y racional en una divinidad, fe que formaba parte de las primeras verdades intemporales de la razón, fe enturbiada en los tiempos antiguos por la caída y la degeneración, pero resurgiendo cada vez que la razón triunfa de nuevo. Mas cuando Hume desarrolla su fuerte y desquiciadora prueba de que la fe en el Dios único de los pueblos históricamente observables, no proviene de la luz de la razón, sino de las tinieblas del politeísmo, del turbio forcejeo de la angustia, la preocupación, el temor y la vindicta de los hombres primitivos, hiere no solamente la fe en la revelación cristiana, sino la creencia del viejo iusnaturalismo en la razón intemporal, actuante y estable del hombre. Sólo gradualmente, dice Hume, asciende la humanidad de lo más bajo a lo más alto.

La puerta pareció así lo suficientemente abierta para dar paso a una consideración naturalista, a una Historia de la evolución del espíritu humano desde la barbarie a la cultura. De hecho el paso dado por Hume contribuyó a ello considerablemente. Pero es necesario mostrar los límites de este pensamiento de la evolución, que le impidieron aplicar el concepto de evolución en el sentido del historicismo ulterior. El obstáculo más íntimo y profundo radicaba en aquella psicología de Hume que conocía tan sólo partes o elementos psíquicos e interacción mecánica entre ellos, pero no totalidades que se desarrollaran hacia fuera movidas indudablemente por un punto central interior. Sólo en su juicio favorable sobre la religión griega vemos nosotros un conato de simpatía histórica, de consideración individualizadora. Por lo demás, en el cuadro de su evolución advertimos el mismo juego de afectos e impulsos humanos, tal como puede ser explicado regularmente por acciones y reacciones, flujos y reflujos. La actividad intemporal de la rígida razón es sustituída

por la intemporal actividad de los impulsos y pasiones permanentes. En este cuadro había más dinamismo y, por lo tanto, mayor aproximación a la realidad histórica que en los cuadros históricos trazados por el puro iusnaturalismo. De ahí que fueran certeramente descritos muchos procesos evolutivos de la historia de la religión. Pero, lo individual, en sus manifestaciones singulares, queda inatendido e incomprendido, si se prescinde de aquellas pequeñas excepciones, como quedó, en general, para el pensar iusnaturalista. De ahí que se pueda hablar aquí de un residuo de esta manera de pensar.

Como se desprende de lo dicho, no pudo Hume desarrollar en su pureza sus propios pensamientos sobre la evolución. Gradualmente, nos dice, tenía que ascender la humanidad de sus estadios más bajos a los más altos. Pero, también nos dice algo distinto, a saber, que el politeísmo y el teísmo, bien entendidos, de las religiones históricas, van y vienen en la historia. Por consiguiente, no hay un progreso gradual, sino que, gradualmente, unas veces se progresa y otras se retrocede. Resucita la vieja teoría de los ciclos, la vuelta de lo idéntico en la historia, el residuo, otra vez, de la concepción iusnaturalista, que creía, no sólo en la estabilidad de la razón, sino en la uniformidad intemporal de la naturaleza en general.

Y ahora el tercer residuo. El teísmo de las religiones positivas le aparece a Hume tan inconstante y movedizo porque sólo lo veía apoyado en las masas de los creyentes por representaciones irracionales y supersticiosas. Estas alcanzan, como a Hume se lo demostraba la fe en Jehová, una coincidencia ocasional con los principios de la razón, aunque el camino de ello fuera un vasallaje duro y rastrero. Por eso le parece también tan fácil la recaída del teísmo en el politeísmo. A su parecer, un abismo profundo separa al teísmo fundamentado y originado irracionalmente, del teísmo fundamentado y originado racionalmente, o, como ahora podemos decir, en obsequio a la claridad, del deísmo de su tiempo. Hume contaba naturalmente a los filósofos "ilustrados" de la Antigüedad entre los suyos. Pero, en general, su número se le antojaba asombrosamente pequeño, aun en su misma época. La gran masa es ignorante y no ilustrada y así es, con pequeñas excepciones, toda la humanidad. A estos pocos les era permitido, en su opinión, reconocer por el razonamiento la existencia de un poder racional e invisible. Para su escepticismo, este conocimiento no era incondicionalmente seguro, como demuestran sus *Diálogos sobre religión natural.** Pero era el único posible por el camino racional. La *ratio,* empero, que le guiaba y tenía él ante los ojos, no otra que la razón del derecho natural que, en cuanto liberada de las turbiedades de los sentidos y de

* Trad. esp. de E. O'Gorman, México, El Colegio de México, 1942.

las pasiones, tenía en todo tiempo que decir lo mismo. El influjo de esta razón en la historia lo ha restringido Hume, de manera que puede decirse que hace época, por el descubrimiento del campo de influencia de las fuerzas irracionales y subracionales, sin por ello atentar a la esencia misma de la razón. En cierta medida superó cuantitativamente al racionalismo, pero no cualitativamente—o cualitativamente, en la medida en que espoleó las dudas gnoseológicas de su tiempo.

Su deísmo, considerado por él como la "religión verdadera", no es propiamente una religión, sino una cuestión de conocimiento. Consideradas las cosas a fondo, no se puede negar a Hume la vena auténticamente religiosa de un buscador de Dios, como se manifiesta en su incesante buscar, preguntar y dudar, en su afirmar en la duda, que le caracteriza desde su juventud. Pero para su conciencia la religión no era incondicionalmente necesaria para la estructuración de la vida. Para eso bastaba ya con la moral, cuyas raíces había que contar en el haber primario de la naturaleza humana. No obstante, dice como conclusión, y no de pleno acuerdo con su pensamiento inicial, un pueblo sin una clase cualquiera de religión, de existir en el mundo, no sería de condición muy superior a los animales. Su íntima antipatía por las religiones positivas, no le impide, por tanto, a Hume considerarlas como medios de aglutinación de la sociedad, aunque medios de aglutinación muy imperfectos. Le indujeron a pensar así su utilitarismo y su penetrante sentimiento por las debilidades e imperfecciones de la naturaleza humana. Y no es que fuera un despreciador radical de los hombres. Al reducir las antiguas representaciones estoico-iusnaturalistas al dominio de una psicología naturalista, creía en los sentimientos morales congénitos, bien que originariamente confusos, de los hombres, los cuales se depuraron gradualmente conforme al progreso social. Es característico de la dirección fundamental de su carácter y de su congruencia con el modo de ser inglés, que no le preocupara tanto el problema de la ética individual, de la personalidad moral, como de la ética social. Endereza, por consiguiente, su especial atención hacia aquellos sentimientos e impulsos morales que tienden al bien de la sociedad. Nunca perdía de vista el contrajuego de los impulsos egoístas y groseros en toda su magnitud. Pero, ni la sociedad ni el estado descansan solamente sobre ellos. Para Hume, su origen y existencia tenían un fundamento visiblemente más noble que el del temor, la angustia, etc., del que se originaban y nutrían las religiones positivas. Pero uno de los rasgos fundamentales de su concepción histórica es que aplicó el mismo método de la observación empírica, del estudio histórico y del conocimiento de la naturaleza de los pueblos primitivos, con los cuales trata de ex-

plicar el origen de la religión, al origen propio de la sociedad y del estado. Reaparecen entonces con gran fuerza, junto a los impulsos morales de la simpatía y de la utilidad social, los motivos naturalistas. Y no para explicar el primitivo origen de la sociedad humana en general, a la que considera como un fenómeno primario de la primitiva convivencia para la satisfacción de las necesidades rudimentarias de los hombres *(Treatise on Human Nature)*, sino para explicar el origen del estado, de los *governments*, de la *authority*. Estos los engendraron las luchas de las hordas entre sí y la guerra con su exigencia de un caudillaje militar. En tiempos de guerra, se dice en el ensayo *Of the Origine of Government*, se alza uno con el mando sobre la masa, la acostumbra al vasallaje y, si es hábil y justo, logra imponer su autoridad por una mezcla de fuerza y de aceptación; los sometidos aprenden a conocer las ventajas de la nueva situación si ésta apareja la seguridad del derecho y despierta en ellos el sentimiento del deber. Lo ordinario es, por consiguiente, la forma monárquica del estado descansando sobre la fuerza militar. Las repúblicas se originan por el abuso del poder monárquico y despótico. *Camps are the true mothers of cities (Treatise)*. Estas palabras son la fiel contra-partida de las duras palabras escritas como conclusión de la *Natural History of Religions: Ignorance is the mother of devotion*. Pero están más cerca de la realidad de la vida histórica que éstas, que desconocen la disposición religiosa primitiva de los hombres.

Verdad es que tampoco la doctrina naturalista del origen del estado está completamente libre de rasgos iusnaturalistas y pragmáticos (especialmente en el *Treatise)*. Empero, lo mismo que en su *Historia de la religión* infiere un golpe mortal a la concepción racionalista de una teología moral, así da también un golpe de gracia a la vieja representación iusnaturalista del origen del estado por obra de un contrato (ver una fundamentación más detallada en su ensayo *Of the Original Contract)*. Shaftesbury y otros le precedieron en la repudiación de la teoría del contrato, la cual sobrevivió todavía a Hume, porque el aniquilamiento científico de una falsa doctrina no significa todavía su muerte histórica. Esta no puede sobrevenir más que por la acción de nuevas experiencias históricas y por el nacimiento de una nueva conciencia histórica. Entre los precursores de máxima efectividad de esta nueva conciencia histórica está también Hume, ya por sólo estas dos brechas practicadas en el mundo histórico edificado con el criterio iusnaturalista y racionalista.

La nueva concepción histórica del siglo XIX no descansa sólo en haber entendido la acción del factor "poder" en la historia, pero, por decirlo así, se completa mediante esta comprensión. Hume poseyó esta inteligencia de lo po-

lítico, pero no por eso llegó a lo más esencial de la nueva conciencia histórica, a saber, el sentido por lo individual y por el desarrollo individual. El mundo, dice en el ensayo *Of the Original Contract*, se halla en un incesante cambio de grandes estados en pequeños y de pequeños en grandes y en movimiento constante de razas. En estos acontecimientos ¿se puede descubrir otra cosa que fuerza y violencia *(force and violence)?* Pero el tiempo y la costumbre operan sobre el sentir de los hombres, y de la usurpación o rebelión originarias surge la autoridad, la obligación y el derecho. La costumbre es la que determina la especial dirección para el reconocimiento de una nueva situación, pero en ella actúa como "instinto universal", el interés de los hombres en lograr una situación jurídica segura *(Treatise)*. La vida histórica se va desenvolviendo con este movimiento pendular entre la dirección armada del soldado y las primarias necesidades ético-sociales del hombre.

Cierto que se refleja también aquí, como en su construcción de la Historia de la religión, la vieja teoría de los ciclos, la fe en la recurrencia de los mismos procesos en la historia. Pero esta fe reposa, si no siempre, con frecuencia, en experiencias históricas positivas. La oscilación pendular entre irrupción de la fuerza y estado de derecho, que Hume acepta para la Historia política, es susceptible de una fundamentación histórica más sólida que la del movimiento pendular entre el politeísmo y el teísmo, que construyó para la Historia de la religión. En todo caso se trata de una visión mucho más aguda que la volteriana que, fundamentalmente, sólo veía el absurdo de las luchas brutales por el poder y la impotencia de la razón frente a ellas. El dualismo de Voltaire despedaza la historia en una parte plena de sentido y otra irracional. El dualismo de Hume pone un lazo entre ellas, reconociendo una polaridad de las fuerzas morales y naturales fundamentales de la historia. La humanidad no debe desesperar por eso de la eterna irrupción de los poderes destructores, pues eternamente actúan en el silencio los poderes que transforman el hecho destructor en un nuevo orden. La misma fuerza militar, en determinadas circunstancias, debe saludarse como liberadora de ciertas situaciones de hecho. En las situaciones caóticas, piensa Hume (ensayo *Of the Original Contract)*, todo hombre prudente desearía ver a un general a la cabeza de un ejército disciplinado para dar al pueblo un jefe, que él mismo no podría elegir.

Esto muestra cúan antidoctrinariamente mira Hume los cambios de los titulares del poder, de las formas de estado y de las constituciones. Verdad es que la libertad, tal como, por fin, fué lograda en Inglaterra, es considerada por él como benéfica "perfección de la sociedad civil" (ensayo *Of the Origine of Government)*. La experiencia histórica decíale a él, sin embargo, que también esa sociedad necesita de la autoridad para asegurar su existencia, que to-

do estado se agita en una lucha permanente entre autoridad y libertad, sin que venza ninguno de ellos por completo, pues hasta en el despotismo oriental queda un resto de libertad a los individuos y a la sociedad. En los casos de más abominable abuso de la autoridad reconoce Hume un derecho natural a la resistencia, pero seguidamente se esfuerza en rellenar esta sima, sentando, como norma, que en la lucha entre libertad y autoridad la primacía debe reservarse a la autoridad. Esto no era solamente un juicio de hecho, un juicio histórico, sino un juicio valorativo. Pues ya que la muerte es el inexorable término de todo, incluso de las estructuras políticas, Hume prefería ver morir a su libre Inglaterra en la eutanasia de una monarquía absoluta, que en las convulsiones de una pura democracia (ensayo *Whether the British Government inclines more to absolute Monarchy or to a Republic).*

Shaftesbury, en la alta estimación que sintiera por la libertad inglesa recientemente asegurada, creyó que la cultura del espíritu, la ciencia y el arte sólo pueden mantenerse duraderamente en un estado libre. Fué ésta una idea que, como es natural, despertó ya en los primeros tiempos del Imperio romano, que nació a la vez de la observación de los hechos y de un criterio valorativo, por lo que fácilmente el juicio de valor podía arrastrar consigo al juicio de los hechos. Hume trata de contrastarlo en la pura experiencia. Y se pregunta ¿no floreció el arte en la Roma moderna de la tiranía eclesiástica? ¿No realizaron la ciencia y las artes en Florencia su capital progreso a partir de los Médicis? La Francia absolutista es el único pueblo, aparte de los griegos, que ha producido simultáneamente filósofos, poetas, artistas, historiadores, etc. Jugaba en él también la sensibilidad de la época al calificar de superior la producción francesa moderna, en su totalidad, a la de los griegos que, a su vez, sobrepujó en mucho la de los ingleses (ensayo *Of Civil Liberty).* Reconsidera de nuevo el tema en el ensayo *Of the Rise of the Arts and Sciences,* buscando, con prevención crítica, llegar a reglas universales de experiencias y logrando solamente, a pesar de ciertas finas observaciones, el problemático resultado de que el arte y la ciencia se producen primeramente en los estados libres, pero pueden ser trasplantados a las monarquías civilizadas y que si las repúblicas son más propicias al desarrollo de las ciencias, las monarquías civilizadas son más aptas para las bellas artes. Pero el problema requería un tratamiento más indidualizador del que Hume hubiera podido realizar con sus propios medios de conocimiento.

El gran esfuerzo de Hume consistió en poner de acuerdo los resultados de la experiencia con las normas de la razón. Pero, a la verdad, unas veces triunfaba su empirismo sobre el racionalismo, otras su racionalismo sobre el empirismo, pero haciendo, siempre, concesiones características al vencido. Su

gusto artístico fué racionalista y normativo. La experiencia le enseñaba, sin embargo, que la diversidad del gusto entre los hombres, pueblos y épocas, es mucho más considerable de lo que pudiera parecer a primera vista (ensayo *Of the Standard of Taste*). ¿Cómo comportarnos ante ella? ¿Debemos repudiar cuanto discrepa del gusto de hoy? Por ejemplo ¿debemos rechazar los retratos de nuestros antepasados porque se adornaran con cuellos de valona y tontillos? El conocimiento del mundo y el empirismo, habían hecho ya a los hombres del siglo XVIII tan tolerantes, que Hume, seguro de su público, podía defender su tésis con la risa. Las inocentes peculiaridades que encontramos en las obras de arte del pasado, no deben perturbar nuestro juicio. Los errores especulativos de la religión son igualmente disculpables y la crítica de la poesía antigua puede prescindir de los absurdos de la doctrina pagana sobre los dioses. Pero donde se manifiesta la beatería y la superstición o donde las ideas de la moral y de la congruencia aparecen sensiblemente violadas, en tal caso debe juzgarse que el arte se ha deformado. Y de este riguroso veredicto no se libran ni el propio Homero ni los trágicos griegos. El patrón de medida de las verdades intemporales de la razón surge de nuevo rechazando los fenómenos que lo contrarían.

Así irrumpe por dondequiera la aspiración de la Ilustración de dominar la diversidad de los fenómenos históricos mediante verdades generales y grandes regularidades. Consigue descubrir primeramente, como ya vimos, tipos reales del acontecer histórico en la vida política. No podían ser sino muy generales y Hume, por lo general, se ha guardado muy bien de generalizar desmedidamente los hechos históricos particulares. Su empirismo es un auténtico empirismo y no se olvida un instante de los límites de la experiencia humana. Poseemos una experiencia demasiado corta y el mundo es todavía demasiado joven, dice (ensayo *Of Civil Liberty*), para poder establecer verdades generales en el campo de la política que sean valederas hasta el más remoto porvenir. ¿Qué sabemos de los grados de virtud o de maldad a los que es capaz de llegar la humanidad ni qué de lo que se pudiera esperar de ella si alguna vez se produjera una gran revolución en la educación, en sus hábitos o en sus principios?

Con este designio de resuelto antidogmatismo, de no querer cerrarse, con este tesoro de medios de conocimiento de carácter psicológico empírico, pero que aspiran a lo general, y, además, con los valores y el ideal de la Ilustración, inseparables de lo primero, Hume se convierte en uno de los primeros historiadores de su nación. Nos ceñiremos a su *History of England*[2] en su edi-

[2] La *Historia de Inglaterra bajo los Estuardos* apareció en dos tomos en 1754 y 1756, la de *Inglaterra bajo los Tudor* en 1759, ampliándola hasta la subida al trono de Enrique VII, reapareciendo en dos tomos en 1761. METZ, *D. Hume*, pp. 41*ss*. Su indicación, como la de

ción de 1762, en la que revisó y dió su última forma a sus tres obras, y trataremos de comprender la peculiaridad de su aportación y lo que representa como etapa previa del historicismo.

En 1751 apareció el *Siècle de Louis XIV*. En 1754 vió la luz el primer tomo, escrito en los años 1752-54, sobre la época de los Estuardos. Por esto se ha visto en Hume, ya desde antiguo, a un imitador de la obra de Voltaire. El propio Hume ha tratado de desvirtuar esta especie en una carta escrita en 5 de noviembre de 1755 (Metz, *Hume*, p. 395). "La verdad es que mi obra estaba ya planeada y escrita en su mayor parte, antes de la aparición de aquella excelente obra". Hume se equivoca en la fecha de la aparición de la obra de Voltaire. Pero hay que creer a este hombre amante de la verdad y desprovisto de vanidad, que conoció el trabajo de Voltaire mientras escribió su obra. Y había que suponerse también que este trabajo le corroboró y estimuló en la dirección emprendida. Lo cual no afecta en nada a su originalidad.

Una gran obra histórica dimana siempre de la historia en curso, esto es, de la vida, y recibe su primera dirección fundamental de las luchas y de los objetivos suscitados por la vida misma, en cuyo centro se encuentra el narrador. Y según viva en una época tranquila o atravesada de luchas, según trate de redactar un parte de victoria o de buscar las causas de un horror vivido, así su mirada sobre las cosas será distinta. En la Historia escrita por la Ilustración se mezclan los rasgos de los tiempos de quietud con los tiempos de lucha. Se creía dejar victorias definitivas tras de sí y seguir por el camino del triunfo, sin por eso haber alcanzado todavía la meta final. Conocemos la postura fundamental de Hume. Era la de un vencedor que piensa y critica precavidamente, que se contempla llegado a una cima de la evolución humana con las fuerzas insuficientes de la naturaleza humana. ¿Evolución? Empleamos la palabra, tal como buenamente se la emplea para todos los procesos históricos, pero no sin preguntarnos de nuevo si ha descrito una "evolución" en el sentido histórico que nosotros le damos. En su *Historia natural*

otros, de que la obra refundida se publicara en 1763, es errónea. Tenemos a la vista la 4ª ed. en 6 tomos de 1762. El mismo Hume testimonia, en su bosquejo autobiográfico, haber revisado en sentido *tory* la *Historia de los Estuardos* en más de 100 pasajes. Sobre ello BURTON, *Life and Correspondence of D. Hume* (1846) 2, 73*ss*. La palabra *superstition* fué también con frecuencia atenuada por la de *religion*. Nuestra tarea no nos obliga a profundizar en estas variantes. Referiremos los tratados monográficos publicados hasta ahora sobre la concepción histórica de Hume: GOEBEL, *Das philosophische in H.s Geschichte von England*, 1897; DAICHES. *Verhältnis der Geschichtsschreibung H.s zu einer praktischen Philosophie*, Leipzig, 1903; GOLDSTEIN, *Die empirische Geschichtsauffassung H.s*. Darmstadt, 1902, WEGRICH, *Geschichtsauffassung H.s. in Rahmen seines philosophischen Systems*; Colonia, 1926. El mejor de estos trabajos es el de Goldstein. El de Werich es inaprobable por su absurda jerga filosófica recubierta de una tal crítica fenomenológica que el fenómeno Hume apenas es reconocible. BLACK ha escrito también un buen capítulo sobre Hume en *The Arts of History*.

de la religión falta ya el primer presupuesto de ella, el sustrato individual, que es el que evoluciona. El aniquilador del concepto de sustancia, describe solamente los cambios de complejos psicológicos típicos, pero no la transformación de entidades espirituales. En la *History of England* estaba ya dada por sí misma la entidad individual, el pueblo inglés.

Hume era escocés y tenía varias antipatías congénitas por el carácter inglés, pero no por eso exime a su propio pueblo de una aguda crítica por su pasada barbarie. Expone la definición disolvente de que la nación no es otra cosa que una colección de individuos sometidos a las mismas causas (ensayo *Of National Characters*). Pero su sentimiento se manifiesta más fuerte que su teoría y traspasa, a su pesar, la obra de un espíritu nacional inglés, a la verdad, muy moderno y más racional que enraizado. Se ve ello en la manera como enjuicia Hume la unión de Escocia con Inglaterra. Para él fué una victoria de la prudencia en la formación de un estado, pues los escoceses, dice Hume (6, 187), no habían tenido hasta entonces sino una idea muy imperfecta sobre la ley y la libertad.

Esto nos aclara el sentido de cómo Hume veía la historia inglesa, a saber, como el proceso de un *government of will* a un *government of law* (2, 149). Hacer patente este laborioso y hasta repulsivo proceso que llegó, sin embargo, a un término feliz, en todas sus fases y en sus enormes complicaciones: he ahí el propósito de Hume. Empezó cogiendo al toro por los cuernos, y así abordó primero la época de los Estuardos, empujado por el interés intelectual fundamental de su empresa, interés que le llevará también a estudiar épocas antiguas que le atraen menos, para poder mostrar sin lágrimas la cadena de causalidades que traen hasta el *government of law*.

De este modo, un problema político fundamental y capital se convierte en el tema general de su obra. Sólo desde este punto de vista se puede comprender, mejor de lo que se hizo hasta ahora, su estructura y la elección de materiales. Por eso su obra se diferencia característicamente de las volterianas que, aspirando a dar tan sólo "Historia de la civilización", incorporan, sin embargo, ampliamente, aunque con desgana, material bélico-político a la narración. También Hume se encontraba ante la vieja convención historiográfica que prefería este material a los demás. Pero le insufló un alto sentido al subordinarlo a la resolución de un gran problema de la Historia política.

La elección misma de este problema de política interior denuncia al escritor de la Ilustración, a quien no le interesa la entidad estado como tal, sino como medio para una vida privada asegurada y ordenada jurídicamente. Por tanto, sólo podía ver el problema a la luz de su ideal y de sus presupuestos

psicológicos, no, pues, solamente desde el punto de vista nacional inglés, sino también universal-humano. Se trataba de demostrar hasta qué grado de perfección podía llegar la débil naturaleza humana, pues era la perfección y no la evolución en nuestro sentido histórico, la que trataba de poner en evidencia. Este concepto de la perfección se nos mostró como un límite del pensar histórico de Leibniz y de Voltaire y de los "ilustrados" en general. Que Hume compartiera este concepto, a pesar de no sentir grandes ilusiones sobre el grado y perdurabilidad de la perfección ya lograda, resalta de todo su pensamiento. La idea de un *Commonwealth* perfecto e inmortal, dice en la *History* al mencionar la *Océana* de Harrington (6, 128), debe considerarse tan quimérica como la de un hombre perfecto e inmortal. Y no obstante llevaba el pensamiento de la perfección metido en la masa de la sangre, desarrollado en un ensayo, *Idea of a perfect Commonwealth*. Cierto que comienza este desarrollo realistamente sentando la proposición de que es la autoridad, no la razón, la que rige a la masa de los hombres y que la autoridad misma no haga innovaciones no recomendadas por la antigüedad. Mas como, independientemente de las costumbres y de las inclinaciones singulares de los hombres, acontece que una forma de estado puede ser más perfecta que otra, cabe preguntar cuál de entre todas ellas sea la más perfecta. Pues ¿quién sabe si no será practicable en tiempos futuros?; y también la actual constitución podría írsele aproximando, en cuanto sea posible sin conmociones.

Omitimos entrar en el contenido de esta constitución óptima, por muy interesante que sea en el aspecto político. Hemos suministrado la prueba de que, a pesar de su sentido por la *variety of mankind*, para la percepción de lo típico y del origen causal de sus formas de pensar y de sus costumbres, no llega al conocimiento del carácter individual, por su forma y raíz, de todas las formaciones políticas e históricas en general. En último término, y a pesar de todo su empirismo, resurge el viejo patrón iusnaturalista de la razón intemporal.

La historia inglesa es, por consiguiente, un proceso hacia la perfección de acuerdo con las leyes de la experiencia psicológica y política. Conocemos su teoría del movimiento rítmico en la vida del estado, la cual conduce de la conquista violenta del poder a una habituación gradual, a una recíproca acomodación de dominadores y dominados y a la formación de la autoridad. Estaba calcada en la historia inglesa que, desde la conquista romana hasta la Revolución de 1688, que es donde termina su *History*, forma una asombrosa sucesión de tales procesos rítmicos. Hume expone estos procesos sin una esquematización excesiva, pero con la vista dirigida hacia adelante, hacia el último

proceso, que es el que más le preocupa de todos, el que nos lleva del levantamiento del entusiasmo fanático de los puritanos al estado de maravilloso equilibrio entre autoridad y libertad. Lo que dentro de la vieja libertad germánica apunta ya en esta dirección, como la *Magna Charta*, los comienzos del Parlamento, etc., lo señala Hume ciertamente, pero sin exagerar. Hasta deshace la leyenda dominante de los derechos claros y definidos del Parlamento, ya se fijen en los últimos años de la Edad Media, en el tiempo de los Tudor o al comienzo de la época de los Estuardo. Que la consecución de estos derechos fuera una conquista tardía es uno de los pensamientos capitales de su obra, que acentuó todavía en su edición refundida. Con tal afirmación disgustó simultáneamente a todos los partidos políticos de su país, pero influyó innovadoramente en el tratamiento objetivo, así de la época de los Tudor como de los Estuardo, y convalidó su convicción de la lentitud de todos los procesos humanos de la perfección. Intimamente, distaba mucho Hume de una concepción tradicionalista de la historia, tal como en Francia la practicó Boulainvilliers, al excavar de nuevo en el pasado en busca de un viejo derecho auténtico.

Por tanto, la historia inglesa es concebida como un largo y lento proceso de clarificación, bajo el dolor y la sangre. De la fragilidad gótico-feudal de los poderes del estado y de la mezcla de autoridad y anarquía, se llegó, al fin, a una justa ponderación de autoridad y libertad. Hume reconoce agudamente que este proceso se hizo sólo posible por la gran transformación social del pueblo inglés, por el aniquilamiento de la nobleza feudal, por el ascenso de la *gentry* y, ante todo, de la clase media, preferida por él entre todas las demás clases y portadora de la nueva civilización. Lo que se escondía bajo todo eso, la despoblación del campo, el injusto trato a las clases bajas, no le pasó ciertamente desapercibido, pero tampoco le conmovió profundamente. Hume escribía en los primeros comienzos de la gran revolución industrial y, por tanto, no oscurecía todavía ninguna sombra su satisfecha conciencia social.

En honor de su obra hay que decir que no la escribió tan sólo en filósofo moralizante y constructivo, sino también como narrador histórico de gran estilo. Funciona también como psicólogo y moralista, analiza el material, alaba y censura. Pero prevalece la alegría por el asunto, por el abigarrado mundo de figuras y acontecimientos, aunque le impresionen desagradablemente. La narración fluye atrayente y conmovedora y su composición es ricamente brillante. Se le ha reprochado el disponer la materia demasiado superficialmente, según cada reinado. Esta objeción es mucho más justa referida a la Edad Media que a la Edad moderna, desde Enrique VII, donde cada nuevo reinado tiene su cuño especial, al menos hasta el término de la narración, la Revolución de 1688. Pero también en la Edad Media se destacaba bien lo que cada

reinado significaba, en cada caso, para el vaivén del desarrollo que se estudia. Lo más logrado de su obra está, acaso en la descripción del destino de Isabel, en cómo esta reina, a quien no abandonó jamás el sentimiento de la inseguridad del terreno que pisaba, asumió, con todo, el papel de campeona de los protestantes de Europa y cómo, de ese modo, se anudaron los acontecimientos hasta hacerse inevitable la lucha decisiva contra Felipe II, y con qué ánimo se percató de lo inevitable e hizo lo que había que hacer (comp., entre otros, 41, 45, 127 y 185). En la historia de Carlos I acertó igualmente a ensamblar uno con otro el destino personal y general, mostrando cómo sus especiales cualidades de carácter se hicieron fatales por la especial situación histórica en que vivió, que le colocó entre los precedentes absolutistas del tiempo de los Tudor y el nuevo espíritu de libertad del pueblo (5, 455ss.).

Si bien se mira, tales casos culminantes del desenvolvimiento histórico, en que se entrecruzan las causas visibles, tanto reales como psicológicas, nos hacen patente que se está desarrollando un gran drama del destino. La Ilustración no era ciega para la vigencia de estos destinos, cómo empujan con forzosa necesidad a los individuos por un determinado camino. Shakespeare comenzó a influir sobre ella, las exposiciones patéticas sobre el destino de Roma de Montesquieu y Gibbon descansan en este sentido, y los dramas de Schiller, animados todavía con tanta fuerza por el espíritu de la Ilustración, lo muestran aún más claramente. Pero, necesitamos ahora, para medir más exactamente la distancia entre Hume y el historicismo ulterior, preguntarnos hasta qué punto aparece desarrollado en él el sentido de la individualidad de las formaciones históricas que estudia. Cierto que guía a Hume, sin darse cuenta, como ya hemos observado, una sensibilidad por el espíritu nacional inglés. Pero no dedica ninguna consideración conjunta a los fundamentos concretos de este espíritu nacional, tales como las condiciones geográficas, las composiciones raciales, los factores económicos específicos. Y todavía menos encontramos en él el sentido por las fuerzas que actúan en lo más íntimo de las cosas, tanto psicológicas como reales, el sentido por sus verdaderos "centros" y por las entidades formadas por esas fuerzas, sólo perceptibles con los ojos del espíritu. Desde Ranke designamos o aludimos a estas entidades con el nombre de ideas, tendencias del siglo, necesidades objetivas de la época, relaciones universales. En parte son palabras evanescentes, porque las fronteras de estas entidades escapan a la vista. Pero, para decirlo otra vez con las palabras de Ranke, un proceso "espiritual-real" de naturaleza individual, ya se trate del mundo de motivos de una personalidad o de los movimientos más generales de todo el Occidente, puede ser sentido, visto, conocido.

Esto requiere decir que Hume ha reconocido y descrito con agudeza el

primer plano de lo móvil, pero sólo insuficientemente el fondo motor. Este primer plano de las acciones, ya fueran acciones de un pueblo entero o de los individuos, se destaca con implacable claridad, como las figuras en un tablero de ajedréz. Pero les falta la vida y la actividad de las tendencias ocultas, que, calladamente y con firmeza, transforman las cosas y se transforman a sí mismas. Cómo, por ejemplo, acudiendo otra vez a Ranke, mediante la alianza de los normandos y de la iglesia, del espíritu caballeresco y del jerárquico, se engendran nuevas combinaciones histórico-universales; cómo la invasión y expansión de los ingleses en Francia, explicada por Hume como una salvaje vitalidad, les dió a aquéllos por primera vez una conciencia de su propia fuerza, cómo, por consiguiente, se puede desarrollar una vida colectiva universal animada, sin embargo, de la más pura individualidad. Todo esto no podía todavía concebirlo Hume.

De la observación psicológica de los fenómenos espirituales colectivos y de la necesidad de las causaciones más generales nació, como ya en Voltaire y Montesquieu observamos, desde los últimos años del siglo XVII, la idea de un "espíritu" de las formaciones humanas, que se solía aplicar a una época. Esta idea fué empujando a una búsqueda de las fuerzas vitales ocultas, pero no rompió los moldes de la Ilustración al abarcar sumariamente peculiaridades psicológicas evidentes de una época o de un pueblo y su acción causal, también sumaria, sobre los acontecimientos. La obra de Hume está llena de aplicaciones de esta naturaleza como el *romantic spirit* de la Edad Media, cuyos rasgos los percibe en Guillermo el Conquistador y que inspiró las Cruzadas, el *spirit of superstition*, de la humanidad medieval, el *spirit of bigotry* de su clero. La mayor parte de las veces no tenía Hume nada bueno que decir de este *spirit;* sus palabras trascendían más bien una lamentación. Sabemos, sin embargo, que Hume ahondó en estas manifestaciones antipáticas deduciéndolas de la congénita debilidad humana, sólo relativamente mejorable. Esta fría consideración no le podía bastar para una comprensión serena de lo, para él, extraño. Pero dió a sus juicios estimativos sobre la historia un tono manifiestamente más resignado del que el amargo resentimiento de Voltaire podía darles. Y, como psicólogo causal, sintió más fuertemente que Voltaire la poderosa significación histórica de los *minds of men*, de las mutaciones espirituales de época a época, de la *history of the human mind* (5, 207). Pues la gran mutación del espíritu inglés, al doblar el siglo, fué la experiencia histórica capital y fundamental de Hume y constituye la raíz de su propia existencia espiritual. La jubilosa visión de esta época en la que se manifiesta la interacción de la política y la guerra, la economía y la ciencia, de las bellas artes, de las mecánicas, le hicieron pronunciar aquella frase tan incitadora: *The*

spirit of the age affects all the arts (ensayo *Of Refinement in the Arts*). También podía ser profundo con épocas más antiguas y ver en el levantamiento de su coterráneo, el héroe nacional escocés Robert Bruce, al "genio de la nación despertado" (2, 120). Una participación viva e íntima le podía llevar a veces más allá de los límites de su psicología. Y como se trataba siempre del retorno, de la reagrupación y, en el mejor de los casos, de la decantación y afinamiento de las mismas fuerzas psíquicas fundamentales, siempre idénticas a sí mismas, permaneció para él incomprensible, en su plano más profundo, la vida individual. Lo que dijo sobre la espiritualidad o, sencillamente, religiosidad del medioevo, pertenece a lo más triste y, para nosotros, más distante de su obra. Por eso fracasa también al tratar de entender la Reforma de Lutero. Ve el motivo primario de su aparición en la rivalidad entre agustinos y dominicos (3, 119). La ignorancia, como sabemos, es para él la madre de la religiosidad y, ante todo, de la superstición medieval. Es verdad que empezó a superar, en el terreno de la moral, el error del antiguo intelectualismo de que la virtud se puede enseñar, pero dejó que ese intelectualismo siguiera imperando en los dominios más o menos cercanos de la vida religiosa.

La individualidad de las formaciones colectivas de la vida psíquico-espiritual es más difícil de captar que la de los hombres individuales. La comprensión directa de hombre a hombre, que origina, de inmediato, determinadas imágenes del ser del otro, es también, para el historiador, el manantial de toda ulterior comprensión, antes de toda psicología propiamente tal. Hume fué un conocedor de los hombres independientemente de su psicología. Esta descomponía la vida del alma en complejos, descomponibles a su vez, como compuesta de impulsos invariables y, por eso, sus caracterizaciones de personajes históricos padecen, a menudo, del trazo monótonamente tipificador y elementalmente aditivo. Y, sin embargo, no les falta ni fuerza ni fuego. Contrariamente a lo que le sucedía a Voltaire que, en el fondo y a pesar de sus esfuerzos causales por inquirir la naturaleza de los tiempos primitivos de la humanidad, la barbarie le fastidiaba, y sólo le atraía el hombre civilizado, Hume tenía, como muestra ya su *Historia de la religión*, un cierto sentido por el hombre primitivo, sólo movido por los afectos. En esto, más bien coincide con Montesquieu. Las bárbaras personalidades de los monarcas normandos y de los barones del medioevo, las describió Hume hasta con interés artístico. Obran como fuerzas desapoderadas de la naturaleza, a las que se contempla con horror y espanto, pero a las veces, no sin admiración. Cierto que ni se presiente lo que pudiera haber de individual tras ellas. Regularmente, nos ofrece, al término de cada reinado, una poderosa imagen total del monarca. Nos aparece Enrique VIII con rasgos terribles y repulsivos, a la vez que atrayentes y admirables,

no muy diferente, en primera impresión, de como Ranke lo pintó más tarde. Sólo que, en tanto éste lo veía como un producto enteramente individual, a Hume se le aparecía como una de aquellas misteriosas "mezclas" de cualidades humanas, de bondad y maldad, de sabiduría y locura, que en la conclusión de su *Natural History of Religión* le forzaban la confesión escéptica de que el todo era un misterio inexplicable. Lo mismo le aconteció en el caso de Cromwell. La obra de este hipócrita y fanático —tal lo vió Hume— estaba tan estrechamente unida a los orígenes de la nueva libertad inglesa y, al propio tiempo, tan en contradicción con ella, que se comprende la vacilación con que Hume perfila su persona, una vacilación que oscila entre una consideración política objetiva y la estimación de sus grandes cualidades, con la profunda aversión hacia el hombre para el que todos los medios eran buenos si servían a su ambición (Comp. entre otros, 6, 58). Finalmente prevaleció su veredicto moral (6, 89) y el punto central estructurador de esta poderosa personalidad quedó incomprendido.[3]

Y para escapar de esta vacilación, consecuencia necesaria de su psicología atomizadora y del juicio político que no le abandona, no le quedó otro remedio que dar un salto, separar el factor psicológico-humano y la consideración política objetiva de la personalidad y, en los casos difíciles, atenerse a ésta. Así procedió, con plena conciencia, en el caso de Isabel. Hume describe primeramente sus debilidades humanas y agrega: "Pero el verdadero método para hacerle justicia, es dejar a un lado todas estas consideraciones y considerarla, puramente, como una criatura racional a quien le fué conferida la autoridad y el derecho de gobernar a los hombres" (4, 313).

Este entendimiento político que supone, a la vez, sentido por los intereses permanentes del estado y por el imperio de sus necesidades, que con frecuencia denominó razón de estado, Hume lo poseyó en alto grado. El menosprecio de esa razón de estado por la moral debía parecerle al moralista una de las grandes fuentes de la desdicha de la humanidad, pero al empirista tenía que antojársele como un mal universal primario con el que había que contar (2, 114 y otros). Vió la dualidad de sus efectos, pero comprendió su marcha. Así, no le faltó tampoco la comprensión de la necesidad del poderío marítimo inglés, aunque alguna vez advierte, en sentido civilizador, que el comercio en forma alguna dependía exclusivamente del poder político (6, 165). En general, se respira en Hume más atmósfera política que en Voltaire, aunque en las Historias de éste encontramos vestigios del realismo político todavía muy presente al siglo XVIII. Conocía la gran historiografía política desde Maquiavelo y Gui-

[3] Sobre su retrato de Cromwell comparado con el de Burke, *vid.*, MEUSEL, *Burke und die Französische Revolution*, pp. 105ss.

cciardini, pasando por Thuanus y Dávila a Clarendon, una de las fuentes primordiales de Hume. No raramente, al aclarar Hume el desarrollo de los intrincados sucesos particulares, al exponer y contraponer las *rationes* políticas de los partidos en lucha, recuerda el modo de Pufendorff —una continuación de la vieja costumbre de aclarar, mediante discursos fingidos, los motivos del sujeto—. Más moderno fué otro recurso historiográfico empleado por Hume, el de explicar globalmente, de tiempo en tiempo, la situación de la política exterior de Inglaterra y Europa. Se ve su esfuerzo por dominar intelectualmente y articular con finura una materia que, íntimamente, todavía le atraía poco.

Hay desparramada en su obra mucha sabiduría política. Pero también Hume confirma lo que observamos en Voltaire y Montesquieu, la tradicional comprensión realista de los intereses específicos de los estados no le alcanza todavía a comprender los estados como entes vivos individuales. Por eso falta la conexión íntima entre lo que a Hume más interesa en el estado, una libertad constitucional y prudentemente limitada, y sus actuaciones como puro estado-poder.

La incoherencia entre las diferentes esferas de la vida histórica que la Ilustración veía y trataba de abarcar, es característica de su incapacidad para establecer, con sus medios racionales y empíricos de conocimiento y con sus fines utilitarios en el conocer, unidades espirituales. El estado como estado de derecho, el estado como poder, la psicología de las debilidades humanas eternamente recurrentes, que se manifiestan, sobre todo, en la religión —todo esto fluía juntamente sin una coordinación excesiva. En el estado y en la religión vió Hume también, como Voltaire, las fuerzas causales fundamentales de la historia. Pero, limitado a los recursos cognoscitivos de su psicología mecanicista, le fué imposible establecer una conexión orgánica entre estos dos poderes. Esta conexión faltó, con más razón, para incorporar el material adquirido hasta entonces por el interés despertado por la Ilustración hacia los progresos de la civilización, de las costumbres y de las instituciones, de la técnica y de la economía. Hume compartía este interés, pero no dominaba en él. Incitado por Montesquieu, hizo alguna incursión por el territorio de la constitución anglo-sajona y del feudalismo, por el campo de las finanzas y de los precios, agregando, en los tomos refundidos de su obra, a cada época de gobierno, una breve sección sobre estas materias y sobre el comercio, la industria, la literatura y las costumbres. Emprendió, por tanto, al mismo tiempo que Voltaire, esta ampliación histórico-cultural de los cuadros tradicionales de la historiografía. Hasta los acaecimientos más triviales, dice en una ocasión (4, 37), si muestran las costumbres de la época, son con frecuencia más ins-

tructivos y amenos que las grandes transacciones y negociaciones guerreras que, en todas partes y en casi todos los tiempos, son idénticas. Pero no ha actuado con arreglo a estas indicaciones: aquellas secciones no pasan de ser acumulación de noticias y no llegan a lo que es la historia cultural de Voltaire. Se daba sí, ciertamente, la presunción de la existencia de una vida total que enlaza cultura y estado, acontecimientos y situaciones y, por eso, la historiografía recibió de Hume y de Voltaire nuevos miembros, pero faltaban las articulaciones para que aquello se levantara como un cuerpo vivo.

Los tres alemanes de primer rango de los tiempos en que se inicia la orientación del espíritu alemán hacia la historia y el estado, han dispensado a la obra de Hume una alta estimación, a la vez que una crítica característica. Niebuhr escribía el 16 de diciembre de 1814 a Dore Hensler: "Reconozco de buen grado las cualidades de Hume y sus decisivos méritos sobre Gibbon, pero al historiar los tiempos antiguos se advierte todavía más la ausencia de lo que tú notas y para los tiempos modernos carece de comprensión de los anhelos íntimos de los hombres, a los que toma por rebeldes y descarriados. Claro que con Gibbon acontece lo mismo". Y el barón von Stein elogia la obra como modelo de prudencia, imparcialidad y agudeza en el desarrollo de las íntimas conexiones políticas de los acontecimientos y alaba también la alta forma del estilo. Cierto que le falta, a Hume, calor en la expresión y fantasía que actualice lo remoto y ausente. Con un sentimiento exacto advierten ambos la ausencia, en la gran obra de Hume, de aquello mismo que falta en la Historia escrita por la Ilustración: la animación interior de la vida histórica.[4] En Inglaterra la obra tuvo mucho prestigio, a pesar de la crítica constante de los partidos. Una alta autoridad eclesiástica, sensible a la permanente nocividad de su manera antirreligiosa de tratar la historia, se creyó en el caso, hacia la mitad del siglo XIX, de rebatir seriamente su tesis.[5] Se mostró entonces, como en Voltaire, que, frente a la posición erudita, Hume no estaba bien situado. Se le podían demostrar notables errores por su insuficiente conocimiento de la Edad Media. En el acopio de materiales procedió también cómodamente, apoyándose exclusivamente en sus predecesores (Carte, Tyrell, Brady y otros)

[4] GERHARD y NERIN, *Die Briefe B.G. Niebuhr*, 2, 514*ss*. BETZENHART, *Frh. von Stein, Staatsgedanken*, p. 107. Podemos también añadir un juicio característico del joven Ranke sobre la obra de Hume. Cuando, en 1825, fué requerido por Perthes para escribir una Historia de Inglaterra, hizo esta observación: "Pondría mi atención en la totalidad y en la evolución en marcha, lo que apenas sí hace Hume", ONCKEN, *Aus Rankes Frühzeit*, p. 30. Por lo demás, Ranke coincidía con una de las tésis capitales de Hume, a saber, que en tiempos de Carlos I el derecho político inglés, en general, estaba aún "muy indeterminado". *Epochen der neueren Geschichte*, p. 174.

[5] "Hume and his Influence upon History" en *The Quarterly Review*, tomo 73 (1844), p. 536*ss*.

en la exposición de la Historia de Inglaterra. Estas cuestiones, para nosotros accesorias y que no rozan la originalidad de su pensamiento histórico, requerirían todavía una revisión, ya que el crítico es sospechoso de parcialidad.[6] El reproche de von Fueter, de que no utilizara la crítica de las fuentes, es injusto.[7] Aquella alta autoridad eclesiástica ha hablado hasta de falsedades. Pero esto no es, en forma alguna, exacto, al menos en sentido subjetivo. Hume quería ver desnuda la verdad, toda la verdad, pero, con los prejuicios de la Ilustración, no podía llegar a abarcar todos los aspectos de la vida histórica y vió a los hombres y a las cosas a través de su propia forma de pensar.

A pesar de todo, su aportación, así para la filosofía como para la Historia, consiste en haber mostrado los límites del pensar "ilustrado", hasta dónde podía llegar mediante su control de la experiencia. Hume sabía que tras del ser de los hombres había un "misterio inexplicable" y que la palabra, "casualidad" es sólo la expresión de causas desconocidas. Voltaire, que llegó a un escepticismo semejante, prefirió, como hombre degustador, retirarse al mundo que conocía. Hume, pensador severo y profundo, con más probidad intelectual que Voltaire, depuso ante lo desconocido sus propias armas. A su trabajo histórico se le puede aplicar el juicio de Hegel de que el empirismo sólo sabe disociar, pero no asociar de nuevo. Pero esta disociación esponjó el terreno, de manera semejante a como lo hizo la obra de Montesquieu, para que pudiera prender la nueva simiente.

II. Gibbon

La fuerza espiritual, la energía que la Ilustración puso en el conocimiento del pasado no es solamente el más imponente de los rasgos de su gran histo-

[6] También las certeras críticas del trabajo de Hume en Black, *The Art of History* pp. 90*ss.* y Pearson, *The Transition in English Historical Writing*, 1760-1810, pp. 21*ss.* se apoyan, al parecer fundamentalmente, en el alegato de la *Quarterly Review*, La utilización por Hume de la *Hist. of England* de Th. Carte, aparecida poco antes en 1744, fué ya demostrada en la *Edinburgh Review*, 53 (1831) p. 15, sin que el crítico se equivocara, por lo demás, en la originalidad espiritual de la obra humaniana.

[7] Como ejemplos mencionemos las siguientes constataciones: 1, 19 sobre los errores de la tradición monacal; 1, 153 sobre la insuficiencia de los estatutos públicos para conocer realmente las circunstancias morales; 2, 111, sobre fantasías cronológicas; 2, 397 sobre la falsa tradición de la guerra de las rosas; 4, 95*ss.* sobre la autenticidad del cofrecillo secreto de María Estuardo (a lo que, sin duda, se dió excesiva importancia); 5, 38 sobre el gran plan de Enrique IV, afirmado por Sully; 6, 231 sobre las típicas deficiencias en las narraciones de las batallas navales. Comp. también Wegrich, *Geschichtsauffassung D. Humes*, Colonia 1926, pp. 54*ss.* Todavía nos parece más importante el desarrollo metódico de la crítica de las fuentes en su gran ensayo *Of the Populousness of Ancient Nations. The first page of Thucydides*, se dice en este ensayo, *is in my opinión the commencement of real history*. También se hace en este ensayo una crítica tajante de la cronología de los autores antiguos y se emite el sútil principio de que a sus referencias ocasionales y complementarias sobre situaciones reales se les debe dispensar más crédito que a lo que ellos cuentan directa y ampliamente.

riografía, sino también factor que debe situarse en primera línea para comprender su función en la historia del origen del historicismo. Tenía que despertar en una generación nueva, y de sensibilidad radicalmente diferente, la emulación para dirigirse a la historia, con la misma energía, pero con instrumentos de conocimiento más penetrantes que permitieran dominarla. Si Hume pudo, mediante los elementos filosóficos de su pensamiento histórico, impulsar el movimiento espiritual, Edward Gibbon (1737-1794), como historiógrafo, tuvo todavía más lectores y actuó más decisivamente que él por su considerable obra *The Decline and Fall of the Roman Empire*, cuyo primer tomo apareció en 1776 y el último en 1787.[8] Su duradera influencia se debió a la circunstancia, no sólo de su gran erudición de fuentes antiguas, sino también a que se apoyaba en los fundamentos críticos asentados por Tillement, que ninguna otra época poseyó hasta entonces. Todavía hoy puede entusiasmar y desilusionar, despertar admiración y provocar desgana. Pero todo espíritu preocupado seriamente con la Historia universal tiene que afrontar a Gibbon. Y dos de los pensamientos fundamentales que pueden caracterizarse como legado especial de la Ilustración al historicismo nos llevan directamente a su culminación en Ranke. Fué, en primer término, que Gibbon abarca, trabaja y articula su asunto con espíritu histórico-universal, que no se contenta nunca con señalar la influencia devastadora, bélica, externa de los pueblos extraños, sino que éstos se presentan con su propio ser y destino.[9] La obra es una grandiosa visión de pueblos contemplados desde lo alto del Capitolio, en el que Gibbon, en 1764, conmovido por los vestigios del más grande de todos los imperios, concibió la idea de su estudio. También en la aplicación de su interés universal a la vida interior de los pueblos, en la elección y certero tratamiento de aquellas de sus esferas vitales de decisiva influencia para la Historia universal, recuerda ya a Ranke. Estado y religión, como ya aconteció en Voltaire y Hume, pero todavía con mayor conciencia que en ellos, se anteponen a todo lo demás. Verdad es que en el fondo le interesaba menos la vida propia de esos pueblos que el problema auténticamente "ilustrado" de los beneficios o quebrantos que habían aportado a los hombres. De ahí el tratamiento utilitario de la vida política que va inspirado por los "prejuicios de la utilidad" de su acción como detentadora de la fuerza y de la disciplina frente a las masas. De ahí también la prolijidad con la que trata al cristianismo. De los diferentes capítulos de su obra se podría entresacar una especie, aunque no completa, de

8 Primera edición 6 vols. en cuarto. Los últimos tres vols. aparecieron en 1788.

9 GIBBON *(The Autobiographies of E. G.* 1896, p. 332) testimonia haber seguido el consejo del abate de Mably *(Manière d'écrire l'histoire,* 1783 p. 110) de no ser demasiado minucioso en la caída del imperio de Oriente, tratando, en cambio más a fondo a los conquistadores bárbaros. En tal caso el trivial de Mably puede al menos apuntarse este servicio.

Historia eclesiástica dogmática y de las herejías. Con ello se relaciona una falla fundamental, característica de la Ilustración, que ya observamos en Hume: la falta de coherencia y de conexión interior entre las diferentes series evolutivas. Produce un efecto extraño que el ascenso al poder de Constantino sea narrado como si hasta entonces no hubiera existido el cristianismo, y de pronto levantara las esclusas para que se vierta la masa de pensamientos contenidos hasta entonces.

La concepción universalista de la Ilustración, tal como Gibbon la representa, y el historicismo tal como lo representa Ranke, fluyen de la conciencia común a los dos de que la cultura en que viven no es obra ni misión de un solo pueblo, sino de la comunidad de pueblos de las naciones del occidente de Europa, cuyo destino y espiritualidad particular se hallan estrecha y recíprocamente intrincados.

Este fué el segundo pensamiento fundamental, derivado del *Corpus Christianum*, de viejas raíces, y que, con éstos o aquellos matices —como por ejemplo, en el *Essay on the History of Civil Society* de 1767, de Ferguson—, pertenece al patrimonio común de la Ilustración.[10] La diversidad y unidad de esta comunión de pueblos, ha sido observada con complacencia por Ranke lo mismo que por Gibbon. Ranke le imprimió más tarde un sello más orgánico y de íntimo desarrollo del que podía imprimirle Gibbon con los recursos cognoscitivos de la Ilustración. Pero apareció muy clara ante los ojos de éste (ante todo en el capítulo 38 de las *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West)* y la adoptó, cierto que en forma muy de la Ilustración, como piedra angular de su concepción histórica en general.

Se pone en movimiento uno de los dogmas dilectos de la Ilustración, representado primeramente por Shaftesbury y limitado un poco por Hume, de que *liberty and letters*, libertad política y cultura, van normalmente unidas y que el despotismo perjudica a la cultura, prosiguiéndolo Gibbon con la siguiente construcción: Hoy también, sólo que en circunstancias más amplias, hemos vuelto a la situación feliz de convivencia entre estados independientes, pero del mismo nivel cultural y en competencia unos con otros, de la que en otros tiempos surgió la gran cultura. La pequeña familia de estados de Grecia con su *happy mixture of union and independence*, es el prototipo del moderno Occidente (cap. 53 conclusión, comp. cap. 2 conclusión y cap. 3 conclusión). Pero, con el Imperio romano, el mundo se convirtió no sólo en una cárcel para los enemigos del Emperador (cap. 3, conclusión), sino que fué extenuado por un lento y corrosivo veneno interior, tanto en sus fuerzas políticas como mora-

[10] *L'Europe n'est plus qu'une nation composée de plusieurs*, dijo MONTESQUIEU *(Monarchie universelle*, dos opúsculos, 1891, p. 36).

les y espirituales. Este veneno lo trajo la larga paz y la uniformidad de la dominación romana y debilitó el espíritu de los hombres, apagó el fuego del genio y hasta enervó el espíritu guerrero (cap. 2, conclusión). Resuena en estos juicios algo que desborda el pensamiento moralista y mecánico de la Ilustración. Pero en otra ocasión (en las *General Observations)* cedió a los rasgos mecanicistas de la Ilustración y al ejemplo de Montesquieu, simplificando las causas de la decadencia hasta convertirlas en una ineludible regularidad natural y considerando la excesiva magnitud del Imperio como el factor necesario de su gradual desmembramiento.[11] Y por esto sorprende su famoso juicio de que si se preguntara cuál fué el período más dichoso del género humano habría que contestar sin vacilación que el período de los buenos emperadores entre la muerte de Domiciano y la subida al poder de Cómodo (cap. 3). Traslucen estas palabras, lo que se olvida con frecuencia, un fondo trágico. Pero, Gibbon ¿ha sentido verdaderamente, en toda su profundidad y tragedia, ese hecho, aceptado por él, de que el momento más feliz de la humanidad pertenece a una cultura condenada a perecer? En su juicio prevalece la dualidad de criterios con los cuales los "ilustrados" anteriores a 1789 enjuiciaban el destino político de los pueblos. Apasionaban entonces la libertad y los pequeños estados, y se estaba, sin embargo, de acuerdo con las ventajas de un despotismo ilustrado para los grandes reinos. Y como se concebía al mismo tiempo el acontecer histórico en sus detalles con criterio personalista y moralizador, los déspotas benefactores del pasado merecían siempre alguna especial nota de alabanza. Pero se muestra aquí de nuevo la incoherencia del pensamiento histórico de la Ilustración. Se enjuiciaba, con preferencia, según las normas absolutas, pero se conocían también experiencias prácticas. La norma absoluta recomendaba la libertad, la experiencia práctica un absolutismo bienhechor, en el que la virtud del príncipe podía cosechar también las loas de la norma absoluta.[12] Sólo la forma de consideración individualizadora del historicismo podía hacer posible comprender, con unitaria sensibilidad por la

[11] No pudo tener estas ideas simplificadas al principio de la obra, como muestran estas palabras del cap. 2 (hacia el final): *Whatever evils either reason or declamation have imputed to extensive empire, the power of Rome was attended with some beneficial consequences to mankind* (las cuales se describen). Quizá el juicio de las *General observations* fué influído además de Montesquieu por Robertson, quien al principio de su gran Introducción a la Historia de Carlos V hubo de escribir: *The dominion of the Romans, like that of all great empires, degraded and debased the human species.*

[12] Sobre una disputa característica sostenida en París entre Gibbon y el abate de Mably, en la que éste violentamente propugnaba la república y aquél las ventajas de la monarquía, comp. *The Autobiographies of E. Gibbon* p. 314. *Vid.*, también p. 342 las fuertes palabras sobre la Revolución francesa escritas en 1791 y la aprobación de las *Reflections* de Burke que Gibbon no podía comprender más que en sus consecuencias prácticas, no en sus profundos fundamentos espirituales.

vida y el destino, la gran tragedia de la Antigüedad que fenece y, al mismo tiempo, da a luz, con su muerte, nueva vida.

Algo de esta sensibilidad por el destino tenía ya ciertamente la Ilustración. Lo mismo que en el libro de Montesquieu sobre Roma, palpita también en la gran obra de su discípulo Gibbon. No hay ninguna duda de que ambos contemplan conmovidos el drama que tratan de explicar con sus conceptos mecánico-causales y moralistas. Pero tan pronto como Gibbon narra los detalles se disipa aquella atmósfera de destino ante la calificación moralizante y censora del obrar de los hombres. En sus años de juventud, transcurridos en Lausana, asimiló Gibbon el gusto francés y vió representar en el teatro a Voltaire. Su obra histórica recuerda constantemente las escenas del drama clásico, y el brillo retórico de la dicción, a pesar de estar muy castigada, causa a veces que la atmósfera se haga fría y hasta helada, cuando su pluma, guiada por su íntima aversión, se pone a describir la colisión de paganismo y cristianismo en el cuerpo ya moribundo del Imperio. No es exacto que atribuya en primer término la culpa de la decadencia del Imperio al cristianismo,[13] pues el "lento y oculto veneno" hacía ya tiempo que había empezado a actuar en sus entrañas. Pero, en su opinión, la subida al poder de Constantino precipitó la caída *(General observations)*. Con incansable diligencia, en más seria lucha con las cosas que Voltaire, pero también con más despiadada dureza, sigue las influencias del cristianismo en la historia desde sus comienzos hasta el nuevo despertar de la razón y de la ciencia en el siglo XV, no como un desarrollo de fuerzas vitalmente individuales, sino como un juego encadenado de ruedas dentadas de los impulsos, de las pasiones, de los cálculos y astucias de los hombres.

Pero cautiva nuestra atención la meticulosidad con que trata las disputas sobre el dogma. El teólogo Robertson, al escribir la *Historia de Carlos V*, estimó que podía abandonar el detalle de las disputas dogmáticas de la época de la Reforma a los historiadores de la iglesia. Voltaire, en su *Siècle de Luis XIV*, trata de las luchas religiosas de esta época, pero superficialmente, con evidente desgana, como si fuera un escarnio a la razón. Cuando los pensadores de la Ilustración escriben Historia no les interesa, por lo general, ocuparse con cierto detalle de estas materias, para ellos extrañas. ¿Qué razón

13 Contra Bury en la Introducción a su edición de Gibbon, p. XXXVIII; REHM, *Untergang Roms in Abendlaendischen Denken*, p. 125 y MCCLOY, *Gibbons Antagonism to Christianity*, 1933, pp. 13 y 50. Por el contrario, una visión acertada sobre la opinión de Gibbon, BLACK, *The Art of History*, 1926, pp. 170*ss*. y Trude BENZ *ob. cit.* pp. 71*ss*. Tampoco contradice nuestra opinión el testimonio de una de sus autobiografías: *As I believed and as I still believe, that the propagation of the gospel and triumph of the church are inseparably connected with the decline of the Monarchy (The Autobiographies of E. Gibbon*, p. 285).

pudo, por tanto, inducir al antirreligioso Gibbon a aceptar esta ampliación que implicaba algo así como una infraestructura histórico-espiritual de la Historia universal? Un crítico del siglo XIX, el notable filólogo judío Jacobo Bernays, afín en muchos aspectos a Gibbon y al espíritu del siglo XVIII (*Gesammelte Anhandlungen*, 1885, p. 215), ha acertado en la explicación. En 1753, en los primeros años de su juventud, Gibbon fué inducido a convertirse al catolicismo, y luego, cuando su padre lo envió a Lausana, volvió de nuevo al protestantismo. Ambos hechos parecen haber sido impulsados por motivos intelectuales más que religiosos. Pero constituyeron para él una experiencia muy viva que indujo al historiógrafo a poner su atención en el dogma. Y la atención es tan profunda que, como dice sagazmente Bernays, revela "no indiferencia fría en sus orígenes, sino una indiferencia consecuente a un ardor anterior".

Existía un campo de la evolución histórica en el que ya Montesquieu sobrepasó los límites de la explicación pragmática al exponer la Historia de la jurisdicción patrimonial como la transformación lenta de antiguos institutos jurídicos. La vida jurídica era una esfera a la que el intelectualismo de la Ilustración podía en cierto grado tratar genéricamente, porque en ella se desvanece el hacer histórico del individuo. Por eso el capítulo 44 de la obra de Gibbon, en el que se trata de la Historia de la jurisprudencia romana, desde Rómulo hasta Justiniano, ha podido despertar la admiración de grandes juristas del siglo XIX. Con todo, no está exenta de moralismo pragmático. Y aunque construída con maestría, falta en ella, como se ha observado, la conexión íntima con las restantes partes de su obra.[14]

Pero, en general, al copioso material de mil quinientos años que Gibbon reúne y ordena con un arte admirable le falta, gracias a la selección y división que le impone, algo de aquella interior unidad que podía convertirlo en una gran individualidad histórica. El destino del Imperio de Oriente se historia, con razón y derecho, hasta la caída de Constantinopla, y la inclusión de todos los pueblos relacionados con él representa un progreso para la Historia uni-

[14] RITTER, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 302. Comp. también preciosas observaciones sobre Gibbon de R. J. NEUMANN, *Entwicklung und Aufgaben der Alten Geschichte*, 1910 p. 90*ss*. La disertación (Rosteck, 1915) de RINGELING, *Pragmatismus in Edw. Gibbons Geschichte von Oerfall und Untergang des Roemischen Reiches*, ve demasiadas ideas modernas en ella. La concepción de Gibbon sobre el medioevo ha sido certeramente tratada por FALCO, *La Polemica sul medioevo*, I, 1933. Como nosotros, subraya también él, p. 196, la incoherencia de la construcción; sobrestima los gérmenes de una concepción antipragmática, p. 254*s*., de Gibbon y concluye, sin embargo, p. 264: *l'opera è irrimediabilmente statica*. Un trabajo de juventud de Dilthey sobre Gibbon (*Westermanns Monatshefte*, 21, 135*ss*, 1867 publicado bajo el pseudónimo de W. Hofner) puede todavía hoy, al decir de su editor, concitar el interés. Pero es más bien un bosquejo de la vida de Gibbon que una consideración crítica de su obra y trata a éste todavía algo panegíricamente.

versal. Pero el relato de la suerte posterior de Roma y de Italia no pertenece ya, en rigor, a la Historia de la caída de Roma, y, además, se interrumpe bruscamente con el origen de la Edad Media. Un sentimentalismo que se revela en la primera concepción de la obra, le indujo a añadir artificialmente, como conclusión, unos capítulos dedicados a los últimos días de la ciudad de Roma, al aventurero Rienzi, al Papado y, finalmente a las ruinas de la antigua Roma. En rigor, se manifiesta aquí la concepción primitiva de la obra que se ocuparía de la caída de la ciudad de Roma, no de la del Imperio romano (Comp. *The Autobiographies of E. G.*, p. 302 y 405).

Sentimentalismo y espíritu fuerte crearon, juntos, la obra, no la hondura psíquica. El sentimentalismo fué también lamento por la decadencia de los valores "ilustrados", templado por el sentimiento de satisfacción del presente. Se vuelve a dar en él tipo del inglés de gusto refinado. Shaftesbury insufló a este tipo alma y profundidad. Gibbon es, más bien, de un intelectualismo degustador, de máxima fuerza y seguridad. Quien quiera, sin embargo, conocer, no sólo su tersa energía espiritual sino también su interior satisfacción y autoseguridad debe de estudiar sus apuntes autobiográficos. Una vez, al volver sobre la obra de su vida, en medio de su orgullo racionalista le sorecoge la duda de si en ella no habría extirpado, con la cizaña del prejuicio, algunas flores de la fantasía, algunos errores agradables (p. 344). Fué un leve contacto con las corrientes que empezaban ya a agitar a sus contemporáneos, una débil muestra de que la Ilustración comenzaba ya a presentir sus propias limitaciones.

III. Robertson

Al ocuparnos del tercero de los grandes historiadores británicos de la época de la Ilustración, William Robertson (1721 hasta 1793), consideramos de nuevo la forma diferente en que se manifiesta en Hume y en Gibbon la tendencia histórico-universal, timbre de gloria de la Ilustración. El interés de Hume abarca toda la humanidad en su ascenso de la barbarie a la civilización, aborda, desde este punto de vista, la historia de la religión pero, a pesar del interés universalista que le inspira, no pudo expresar sino muy imperfectamente en su *History of England* su trabazón con la historia general de Occidente; investigó, además, muy poco sobre esta última. Gibbon abarca universalmente la totalidad de los pueblos implicados en el destino de Roma, pero, con sus medios de conocimiento, no pudo imprimir unidad al conjunto de su exposición. En la historiografía de Robertson se realiza un cierto progreso en el proceder histórico-universal a pesar de que, él también, apenas sí pudo sobrepasar los

recursos cognoscitivos y los criterios de valoración de la Ilustración y no llega, por otra parte, a tener la fuerza espiritual de Hume y de Gibbon. Por eso tratamos ahora de él, aunque en el tiempo preceda a Gibbon. Su *History of Scotland* apareció en 1759 (dos tomos), poco tiempo después de la primera parte de la obra de Hume y fué acogida en el país con la más calurosa aprobación.[15] En Europa su fama se debió a su gran obra *History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth*, 1769 (tres tomos); su última gran obra histórica (prescindiendo de un trabajo de vejez sobre los conocimientos de los antiguos sobre la India, 1791) fué la *History of América*, publicada en su primera forma en 1779 (2 tomos).[16]

Todas estas tres obras tienen una cierta vena histórico-universal y son realizaciones de un talento histórico innato, al que falta ciertamente la genialidad, pero no un gran respeto a las manifestaciones de un mundo agitado y hasta a la peculiaridad de las mismas, en cuanto era capaz de captarla, que es en lo que descansa la auténtica objetividad histórica. Este respeto de los hechos y la escrupulosidad de su penetrante investigación en los archivos, le han discernido la alabanza del *most impeccable historian* del siglo XVIII (Black, *The Art of History*, p. 122).[17] El proceso evolutivo de su sentido histórico-universal en las tres obras muestra una sucesión orgánica al exponer primeramente a su patria, Escocia, no aisladamente, sino en su relación con Europa, luego la Historia europea, y por fin, el Nuevo Mundo, tanto en su estado primitivo como en la estructura que le imprimieron más tarde las potencias del viejo. Otro rasgo orgánico de su historiografía es que las tres obras están dedicadas en lo esencial al siglo XVI, constituyendo así una Historia universal de primer orden sobre una época investigada desde sus diferentes aspectos. Las incitaciones de Voltaire en el capítulo 118 de su *Ensayo*, "Idea general del siglo XVI", dieron aquí su fruto.

No obstante, la razón de su intensivo interés por esta época fué todavía de naturaleza exclusivamente "ilustrada". Es el tiempo, se dice en su *Historia de Escocia*, en que el mundo despierta y rompe con las cadenas de la autoridad. Robertson concibió esta coyuntura como un puro proceso hacia la perfección, como *improvement of the human mind*, viendo ciertamente en la Reforma de Lutero uno de los más grandes acontecimientos de la historia de la humanidad, pero caracterizándola por lo demás, con mayor entusiasmo y

[15] Comp. B. PIER, "W. Robertson als Historikes und Geschichtsphilosoph", *Dis.* Muenster, 1929.

[16] Póstumamente se le agregaron dos nuevas secciones sobre Virginia y Nueva Inglaterra. Aquí citamos la edición en tres tomos de 1790.

[17] Que en el aprovechamiento de las fuentes, junto a grandes aciertos se mezclan algunos errores, lo ha demostrado Pier en varios pasajes.

simpatía que Hume, en forma enteramente racionalista, como una ruptura hacia un pensamiento más libre y racional sobre Dios. Los problemas religiosos como tales no le atraían profundamente; para su finalidad de historiador le bastaba con una fe templada y apacible, mezcla no resuelta de cristianismo e Ilustración, en una Providencia que guía la historia universal, que se deja sentir en los grandes virajes y lleva hacia el progreso, y, con un criterio todavía más cerrado que el de Gibbon, abandona los problemas dogmáticos a los historiadores de la Iglesia.

En general, Robertson, ¿se planteó "problemas" en el auténtico y profundo sentido de la palabra? Todas las cuestiones que se le presentan las investiga ciertamente con un rigor estricto, pero las sabe contestar tan plausiblemente, enlaza tan fácilmente unas causas con otras, que ya no queda ningún misterio, y todo se inserta armónicamente en las etapas del progreso. Este sentido tiene ya la Introducción a la *Historia de Escocia* en el siglo XVI y, ante todo, la famosa Introducción a la *Historia de Carlos V*, maestra en su género, con su retrospección a la oscura y gradualmente esclarecida Edad Media. Todo resuena admirablemente en el espectáculo de una Europa que va siempre progresando. La positiva influencia de las Cruzadas y de la Caballería es enjuiciada, pues, más justamente que pudo hacerlo después el escéptico Gibbon. Los largos procesos de evolución en el estado, en la constitución, en el derecho, en el comercio, en la sociedad y en la cultura, fueron expuestos con el más consumado arte. La significación causal de las instituciones para la vida total fué destacada enérgicamente, y hasta con exageración, con lo que llega a veces a identificarse con la inclinación pragmática, trocando las transformaciones inconscientemente realizadas en intencionales. Genuinamente "ilustrada" es también su apreciación de la ciencia y el comercio como las más fuertes palancas del progreso. La capacidad de Robertson de trazar grandes líneas ilustrándolas mediante detalles representativos, es tanto más de admirar cuanto que descansa en un gran saber y un dominio seguro de materiales. El progreso sobre Voltaire, con su no menor saber y mayor audacia constructiva, es innegable. Y logra también, mejor que Voltaire y hasta que Hume, justificar objetivamente la amplia exposición de las luchas político-militares por el poder. Al comparar las regulares guerras de gabinete y la política de intereses, razonablemente limitada de su época, con las salvajes y desmesuradas guerras de los tiempos pasados, lo hace para mostrar que, gracias a la constitución de un sistema de estados europeo, que se mantiene constantemente en equilibrio, se ha logrado un progreso de la humanidad desconocido hasta entonces. Esta política de equilibrio que racionaliza también la lucha por el poder, es para Robertson el *great secret of modern politics (Hist. of Scotland)*. En

Gibbon observábamos un sentimiento semejante para la significación cultural del nuevo sistema estatal europeo y, con eso, un puente que lleva hasta Ranke. La significación histórico-universal de las luchas por el poder entre Carlos V y Francisco I, la ve Robertson en la creación de la política de equilibrio, favorable a la cultura. Pero la composición misma, apoyada esencialmente en las obras narrativas del Renacimiento, muestra apenas algo del arte de grandes líneas tal como se muestra en la Introducción. Con un horizonte angosto, examina acción tras acción, distinguiendo en cada caso netamente los intereses reales y las pasiones que actúan como motivos, pero le faltan las grandes interdependencias ideales. Como "ilustrado" supo estructurar el *improvement* universal de la humanidad como un espectáculo artístico pero no había sonado todavía la hora de una plena vivificación, "animación" de la historia política. Unicamente en la exposición de la historia escocesa, de sus luchas por el poder, vibran ya tonos más individuales y vivos. Se deben a la participación cordial del escocés en el destino de su patria. Le incita el espectáculo de cómo ella, que en el medioevo había sido el campo solitario de lucha del feudalismo bárbaro y del dominio de la nobleza, se transforma, en el siglo XVI, por su unión con el destino de Inglaterra y, por cima de él, con el nuevo sistema de estados europeos, madurando paulatinamente hacia la culminación de su destino de fusión con Inglaterra. Al final, no sin nostalgia, admite la posibilidad de que, con una existencia independiente, el idioma escocés habría podido florecer con su peculiar belleza, como ocurrió con los dialectos griegos. Pero prefirió resueltamente la fusión en la unidad del pueblo británico, como la medida más saludable, así para la libertad como para el genio de la nación, a aquella su existencia híbrida del siglo XVII.

Los primeros conatos del movimiento romántico, que también le tocan, le impulsaron a poner su atención en el pasado. Su manifiesto empeño por captar también, además de la general y simple regularidad del progreso de la humanidad, lo específico de cada manifestación histórica, le advierte del peligro de trasladar al pasado las ideas del presente. Esta prevención la sintieron ya Voltaire y Montesquieu, y Robertson siguió elaborando el método causal de Montesquieu con mayores exigencias por una investigación exacta del detalle y un sentido consciente por la diversidad de las causas que cooperan en cada momento. En su *History of America,* Robertson observa exactamente: "La pasión por el sistema de este grande hombre, le hizo con frecuencia postergar la investigación". Se mantuvo libre de la unilateralidad de su doctrina sobre el clima, mostrando sentido por las condicionalidades morales y políticas e investigando ante todo, como lo hizo Voltaire, las causas políticas y morales y sus especiales constelaciones. La investigación del

pasado se le antojó valiosa, no por sus propios valores, cualesquiera que fuesen, sino como material de conocimiento para el origen de la civilización moderna, para la perfección del género humano. Su relación con el pasado fué, pues, determinada puramente por lo causal, no por un sistema valorativo. Los valores del pasado, que reconoció, representaban tan sólo aproximaciones a la razón que se purifica gradualmente. De modo análogo, en su *Historia de Escocia,* el alma sólo tuvo una intervención, por decirlo así, accesoria. El remoto pasado de su propio pueblo lo vió de manera enteramente antirromántica. Las épocas primitivas, dice en la introducción, como períodos fabulosos, no deben ni omitirse por completo ni abandonarlas a la credulidad de los arqueólogos. Las naciones, como los hombres, llegan a madurez por grados y lo que pasa en su niñez o en su temprana juventud ni puede ni merece tampoco ser evocado por el recuerdo.

Más tarde fué, sin embargo, inconsecuente con este principio, al analizar escrupulosamente en la *Historia de América* los estadios primitivos de la vida de las comunidades de indios y los más altos grados de una medio cultura de los pueblos de México y del Perú, a la luz de las fuentes entonces disponibles. Aquí no le intimidó verse envuelto entre las fábulas de la tradición. Más bien le atrajo el problema de mostrar, con un material fidedigno, los más ínfimos grados de los grandes procesos humanos hacia la perfección. La tesis de Rousseau de la idealidad del estado de naturaleza incitó la oposición de los espíritus de la Ilustración. Voltaire les precedió, el suizo Iselin, ya en 1764, recogió contra Rousseau un copioso material etnológico, sin ahondar el problema. Más sutilmente, en 1767, Ferguson investigó los primeros grados de la cultura primitiva. En esta serie entra ahora Robertson, también con una repudiación severa de Rousseau. Presta su cuidadosa atención a todas las peculiaridades que encuentra, pero el pensamiento fundamental que le guía es que todas las particularidades que presenta la población primitiva americana son de carácter secundario frente a los tipos humanos generales, valederos para todos los pueblos, que ofrecen. Combate que de la semejanza de ciertas costumbres germanas primitivas y las de los indios se pueda inferir, como se ha tratado de hacerlo, la comunidad de origen de estos pueblos, explicando esta semejanza más bien como efecto de las mismas formas de vida y de los mismos grados de cultura. "Una tribu de salvajes de las riberas del Danubio debe, poco más o menos, ser igual a otra que se asiente en las llanuras regadas por el Mississippi" (*Hist. of Am.,* I, 26, comp. también *Hist. of Charles V,* nota 6 de la sec. 1). Con la misma opinión parte Ferguson al estudio de los pueblos primitivos. Ambas tesis representan un progreso sobre la burda especulación acrítica predominante hasta entonces, tal

como se encuentra todavía en Lafitau, con su hipótesis del árbol genealógico de las razas. Aquellas tesis abrieron el camino, como la doctrina análoga de la historia de las religiones de Hume, a una ciencia comparada de los estadios de la cultura. Estamos otra vez, como en Hume, ante los comienzos de una consideración histórico-positivista enderezada meramente a la evolución de tipos. Pero la subsistente influencia del espíritu del derecho natural se manifiesta en la aceptación, por Robertson, de la uniformidad de la naturaleza del hombre, a la que corresponde la uniformidad de sus procesos hacia la perfección. "El espíritu humano sigue el mismo camino en el Nuevo que en el Viejo Mundo" *(Hist. of Am.*, 3, 171). "Un ser humano, tal como originariamente sale de las manos de la naturaleza, es en todas partes el mismo" ya se desarrolle entre los más rudos salvajes o en una nación archicivilizada. La aptitud para el *improvement* parece ser la misma, y el talento y las virtudes a que llega dependen en la más alta medida del estado de la sociedad en cada momento *(Hist. of Am.*, 2, 188). Así ve él, por ejemplo, en la constitución feudal del antiguo México, una réplica exacta del feudalismo de la Europa medieval. Semejantes paralelos sólo habrían podido ser fecundos entonces si, al nuevo sentido por los tipos que se venía desarrollando dentro del empirismo inglés, se le hubiera asociado un nuevo sentido por lo individual. De éste carecía Robertson y no podía sustituirlo exclusivamente por una concienzuda descripción de lo particular. Pero, en general, no careció de él la vida espiritual inglesa del siglo XVIII. Un espectáculo digno de meditación va a ofrecerse ahora ante nuestros ojos.

CAPITULO SEXTO

EL PRERROMANTICISMO INGLES: FERGUSON Y BURKE

I. EL PRERROMANTICISMO INGLES

PERTENECE A LA naturaleza más honda de la evolución histórica que ésta sólo pueda manifestarse a través de la polaridad, mediante una ininterrumpida tensión de tendencias contrapuestas. Los grandes movimientos espirituales cuando ascienden, se afirman y dominan la vida, parecen revestir con frecuencia un carácter absoluto, aplastar, al menos temporalmente, cuanto se contrapone a ellos. Pero si se mira con atención, se puede percibir, ya desde el principio, junto y detrás del movimiento en auge, alguna fuerza de distinta condición y dirección que, con un destino de futuro, si bien a menudo se encuentra en un principio en la más estrecha comunidad vital con aquél, se emancipará algún día para sucumbir a su vez víctima del mismo proceso de auge y disolución. Formación, transformación, éste es el sentido eterno de la eterna conservación. Del carácter del espectador depende que este poderoso espectáculo signifique el sentido o la falta de sentido de lo histórico, consuelo o desesperación universal, relativismo embotador o entrega confiada a una idea, no obstante su fatal decadencia. Esta fe debe confiar, para no hablar de otras cosas, en que, lo que declina en esta dialéctica de la evolución, no sucumbe jamás por completo, sino que sigue actuando "asumido" *(aufgehoben)*.

El siglo XVIII es uno de los grandes ejemplos del proceso de una fuerza espiritual absolutamente triunfante, al parecer, durante un cierto tiempo, pero acompañada desde sus inicios por una tendencia contrapuesta que al fin la sustituye. El siglo de la Ilustración y del racionalismo no ha tenido nunca como exclusivos estos caracteres, sino que, desde su aparición, llevó en su seno el germen de lo que en el siglo XIX había de surgir como romanticismo e historicismo. Esto pudo observarse en toda Europa; en Francia lo hemos mostrado ya y, para la Historia universal de la Literatura, lo ha demostrado también, en una visión feliz, aunque no plenamente satisfactoria en su realización, el francés Paul von Tieghen en su libro *Le préromantisme, études d'histoire littéraire européenne* (2 tomos, París, 1924).

La polaridad determina no sólamente la evolución de los pueblos occidentales en su totalidad, sino también la vida de los pueblos considerados individualmente. Todo pueblo contiene en sí polaridades de su carácter, tendencias contrapuestas que conviven a menudo en el mismo pecho como la sístole y la diástole, por decirlo así, de una y la misma impulsión. El signo de la época, la constelación común del desarrollo de las grandes oposiciones de la convivencia de los pueblos occidentales, es susceptible de consideración en su ascenso y descenso. Que en Inglaterra el espíritu de la Ilustración, como réplica y contragolpe a la época de las guerras de religión, adoptara a través de Locke, Hume y otros, la forma del empirismo y del sensualismo, es un fenómeno auténticamente inglés. Auténticamente inglés fué asimismo que el contrapolo al *common sense* del carácter nacional inglés, algo que nosotros caracterizatemos sucintamente como exigencia estético-romántica, no sólo no sucumbió, bajo el triunfo de la Ilustración, sino que sobrevivió y poco a poco pudo dar nuevos signos de vida. En los comienzos del siglo XVIII, aún antes, por consiguiente, del apogeo de la Ilustración inglesa, muéstrasenos con Shaftesbury un primer gran conato de esta naturaleza, en estrecha fusión, a la vez, con su contrapolo la Ilustración. Recíprocamente, en Pope, el poeta clásico del gusto "ilustrado" inglés, su contrapolo estético-romántico no estaba muerto. En su espíritu, como se ha dicho, había espacio para el infinito, el misterio y la duda.[2] Shakespeare fué ciertamente muy combatido por la Ilustración, por sus violaciones del buen gusto, pero a la vez fuertemente admirado. Fué y sigue siendo el poeta nacional quien dió la más decisiva expresión a cuanto desborda el *common sense*. Ya él por sí solo mantuvo vivo el contrapolo de la Ilustración.

Cierto que sólo en una vida medio despierta. Para el carácter del movimiento que vamos a exponer es decisivo que, no obstante determinados ahondamientos, y prescindiendo de una gran figura, casi única, de la que nos ocuparemos al final, se mantuviera confinado en los límites de un movimiento estético de hombres cultos y de exquisita sensibilidad. Verdad es que habría sido posible progresar en el camino iniciado por Shaftesbury, que fué también un hombre de gusto de primer orden, pero que no sólo gustó sino que trató de comprender lo gustado con profundidad metafísica y con un ímpetu religioso. Pero lo propio del carácter inglés es satisfacer más adecuadamente, es decir, nada teóricamente, las nuevas incitaciones de la vida, llevado por una seguridad instintiva, y dejando de lado cuanto se le contrapone, sin combatirlo seriamente. Lo que, no obstante, había en el carácter inglés de impulso y ca-

Crane BRINTON, *The Political Ideas of the English Romanticists* (1926), p. 11. PHELPS, en *The Beginning of the English Romantic Movement* (1899), cita, p. 18, entresacada de una carta de Pope de 1716, la frase: *The more I examine my own mind, the more romantic I find myself.*

pacidad para revoluciones espirituales radicales, se había ya vertido largamente en el siglo XVII. Lo que surgió de ellos, el deísmo templado y la Ilustración, con su tendencia a claras y sencillas regularidades, no satisfizo, al presentarse en su pura desnudez, al ánimo sensible, ni siquiera satisfizo la necesidad que siente el gusto por una diversidad atractiva.

Paso a paso, el gusto y el sentimiento, sin traicionar a la Ilustración, crearon entonces sus propias formas de expresión, con una cordial satisfacción por este nuevo pequeño mundo, y sin sospechar que este mundillo nuevo pudiera llevar a los países del Occidente a un nuevo mundo espiritual. Aquí también pudo Shaftesbury, con su prístino entusiasmo por la libre belleza de la naturaleza, ejercer una influencia directa sobre sus connacionales. El, Adison y Pope enunciaron los pensamientos que, desde 1720, comenzaron a expresarse en los jardines ingleses.[2] El espíritu normativo del arte de la jardinería franco-italiana mató el placer por los encantos de una naturaleza libre, que se manifiesta en formas salvajes o moderadas. Algunas raícillas de esta sensibilidad se pueden encontrar ya en el siglo XVII en la poesía pastoril y en el arte de Ruysdael, Salvator Rosa y otros. En la misma época, coincidiendo con la creación de los primeros jardines ingleses, surgen los primeros conatos romantizantes en la literatura.[3] En la arquitectura,[4] la primera mitad del siglo XVIII fué precisamente el tiempo en que los estilos del Renacimiento se interponen de manera que representan una pausa, un espacio vacío, en la prosecución evolutiva del gótico nacional. Aun durante el siglo XVII, aunque triunfaron en la construcción de los edificios públicos las normas de Paladio, conjuntamente, en los edificios privados, en los Colegios construídos por entonces en la Universidad de Oxford, donde imperaba el espíritu tradicionalista de la alta jeraquía anglicana, se aplicó el viejo estilo gótico. En el XVII existió también una pequeña escuela de arqueólogos, la cual, no tanto por amor a lo gótico, sino porque se trataba de algo antiguo, reanimó vivamente el interés por este estilo. También en la serie de estos arqueólogos se produjo, hacia la mitad del siglo XVIII, un vacío. El gusto "ilustrado", que consideraba al gótico como símbolo de la barbarie medieval, pareció triunfar en toda la línea. Pero un joven viajero inglés, Thomas Gray, tuvo la ocasión de admirar hacia 1740 la Catedral de Reims y recibir en Italia incitaciones de tinte ro-

[2] Marie Luise GOTHEIN, *Gesch. der Gartenkunst*, ed. 1926, 2, 367*ss*.

[3] PHELPS en la *ob. cit.* y Henry A. BEERS, *A History of English Romanticism in the 18th Century*, 1899.

[4] La antigua obra de EASTLAKE, *A History of the Gothic Revival*, 1872, ha sido sobrepasada por la obra de Kenneth CLARK, *A History of the Gothic Revival*, 1872 y también por el trabajo de Alf. NEUMAYER en el que se estudia el gótico inglés: *Die Erweckung der Gotik in der deutschen Kunst des späten 18. Jahrhunderts*, Repert. f. Kunstwissensch. 49 (1928). Ambas obras estudian también el tema en el aspecto de la Historia del espíritu.

mántico. Gray era uno de esos hombres que, en los momentos de transición, pueden ser importantes, no como escritores productivos, sino como animadores vitales de un círculo de amigos que, una vez interesados por una tendencia, la impulsan denodadamente. Su por entonces compañero de viaje, Horacio Walpole, el ingenioso y voluble hijo de Roberto Walpole, conmovió súbitamente la atención de las gentes en 1750 al reconstruir su casa de campo de Strawberry Hill, en las proximidades de Windsor, con una colección de edificios de un gótico notable, pero de una complejidad pintoresca. Gótico rococó se llamó a este estilo. En su totalidad fueron concebidos con un terrible eclecticismo y sin autenticidad. Y de una concepción tan desordenada y de un medievalismo sofisticado adolecía también la famosa novela de Horacio Walpole *El castillo de Otranto*, 1765. Estaba sembrada de las exageraciones del "horror medievalista" romántico, pero inauguró la serie que había de culminar en las novelas históricas de Walter Scott, tan gozosas del pasado.

Para Horacio Walpole todo esto venía a ser, como se ha observado, deporte, no una necesidad vital profunda. Porque él seguía siendo, por lo demás, el hombre exquisito e "ilustrado" del siglo XVIII. Pero que tuviera rápidamente imitadores demuestra que le acompañó un instinto certero del cambio que se estaba verificando en la vida espiritual. En esto cabe acaso distinguir el tradicionalismo genuinamente inglés, que, rodeado de los testimonios más descollantes del pasado, conservaba reverentemente en la vida estatal y jurídica las formas del pasado, aun cuando las cabezas estuviesen ya llenas de ideas de la Ilustración, de otro elemento que también interviene, el *spleen*, la manía por lo raro y lo exótico, que ya Shaftesbury observó en sus connacionales. La magnífica continuidad de la evolución inglesa, que se simboliza también en las exterioridades, fué así el suelo nutricio de un sentimiento histórico tradicionalista que, sin ser notado, existió siempre, pero que, de manera característica, cobró conciencia tras el breve período en que la Ilustración había vencido en toda la línea. Las cosas necesitan actuar siempre plenamente en la vida para traer a la plenitud de acción su contrapartida. Así se manifiesta aquí la Ilustración, como en todos los campos, como el más fuerte e imprescindible estímulo para el despertar de las fuerzas contrarias.

Primeramente fué la mirada, orientada hacia lo concreto, de los ingleses, la que, buscando nuevo alimento, lo encontró en los jardines ingleses y en las edificaciones góticas. En todas partes, como se ha dicho (Neumeyer), donde surgía un jardín inglés acababa por encontrarse el gótico. Pero las palpitaciones del sentimiento que estaba actuando podían orientarse en otras direcciones. Leslie Stephen hubo ya de señalar en su *History of English Thought in the xviii Century* (1876) la conexión entre romanticismo, sentimentalismo

y naturalismo, que se pone de manifiesto ya en la literatura inglesa de la segunda mitad del siglo, pero cuyas huellas son perceptibles anteriormente. Lo que él denomina naturalismo es la nostalgia por aquella naturaleza que, desde la segunda mitad del siglo, propugnaba Rousseau y que no era otra cosa que una especie de civilización no corrompida, el sueño producido por una creciente reacción sentimental contra la civilización, sueño que se creía realizado en los pueblos primitivos o en los tiempos primitivos de los grandes pueblos culturales. Se dirigió, pues, primeramente la mirada, de acuerdo con la tradición clásica, hacia Homero y el mundo humano que representa.[5] "El placer que produce la contemplación de costumbres más sencillas y naturales es irresistible y fascinador", dijo ya Blackwell al publicar (anónimamente) en 1735 su investigación sobre la vida y las obras de Homero que, todavía en 1776, vertía como novedad el alemán Johan Heinrich. Blackwell recuerda la "vieja opinión" de que la poesía es anterior en el tiempo a la prosa (p. 38). Este gran conocimiento, logrado por un ahondamiento todavía más profundo de la antigüedad, lo tuvo ya Vico, sacando consecuencias que quebrantaron de raíz el pensamiento histórico del iusnaturalismo. De esta fuerza subvertidora y profética careció Blackwell. Pero suscitó, acaso, la frase famosa de Hamann, y que tan fructífera fué para Herder, de que la poesía es el idioma materno del género humano.[6] Todos los escritores originales, dice luego con una sensibilidad moderna, son admirables cuando hablan en su idioma materno y de aquellas cosas que les son familiares. Los autores del Renacimiento, que escribieron en lengua italiana, constituyen para él una prueba de que no se llega a la cima de la perfección cuando se intenta trabajar con atavío ajeno, aunque sea mejor que el propio. Blackwell juzga que el destino, las costumbres y el idioma de un pueblo están ligados e influyen unos en otros. Es, por consiguiente, necesario, para entender a Homero, situarse como lo estuvieron sus oyentes, en medio de un pueblo guerrero que quería oír hablar de las hazañas de sus antepasados. El fino gusto de nuestro tiempo no debe poner reparos a sus groseros medios de expresión. Cuando Homero llama al príncipe Menelao βοὴν ἀγαθος no se debe reprochar esta calificación por inconveniente, sino, a veces, alabarla grandemente, porque los caudillos de entonces necesitaban una fuerte voz. Junto a esta marcha temprana hacia una consideración frescamente individualiza-

[5] En G. FINSLER, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe*, 1912, puede verse una Historia fundamentada de la interpretación de Homero en el siglo XVIII, aunque muy recargada de elementos accesorios y, por eso, sin destacar en ocasiones el punto de vista interesante en una Historia del espíritu.

[6] Sobre el conocimiento de Blackwell por Hamann, comp. UNGER, Hamann, 215, 641, 658. Herder conoció a Blackwell ya en 1765 (*Obras*, 18, 424 y 593). Winckelman calificó la obra de Blackwell como "uno de los más bellos libros del mundo" (a Hagedorn, 16 noviembre 1758, *Obras*, 11, 508):

dora e historicista, aunque levemente teñida de sentido pragmático, encontramos también en el libro de Blackwell muchas especulaciones desorbitadas y acríticas sobre las fuentes egipcias y fenicias de la sabiduría y fantasía de Homero, aunque de todos modos representen los gérmenes para una Historia cultural conexa de los pueblos del antiguo Oriente.

En general, fueron corrientes de aire cálido, fácilmente asimilables por la convención imperante, que penetran en el clima frío de la Ilustración inglesa. ¿Hasta qué punto contribuye también el impetuoso movimiento del *revival* religioso representado por la corriente metodista de los hermanos Wesley y de Whitefield? En Alemania el pietismo se manifestaría como una de las más fuertes raíces de las nuevas tendencias espirituales. Uno de los Wesley tuvo conocimiento, en 1740, de las instituciones de las fraternidades alemanas. Pero, su movimiento, aunque de una poderosa influencia en las masas, no penetró acaso tan profundamente en las fuentes de la vida interior como el pietismo individualista alemán. Sin embargo, como reacción contra el espíritu de la Ilustración contribuyó seguramente a la renovación de la atmósfera espiritual.

En todo caso, en el libro del archidiácono y profesor de Oxford Robert Lowth, *De sacra poesi hebraeorum,* tenemos una religiosidad sincera unida a un gusto nuevo, original, creador. Apareció en 1753, en la misma época en que Horacio Walpole iniciaba sus experiencias de un nuevo gótico, contraponiendo a las frivolidades de aquél la seriedad religiosa, científica y estética. Apenas si es necesario decir que también en él florece lo nuevo en medio de lo convencional y tradicional. El viejo principio de la poética horaciana, entorpecedor de toda poesía, *aut proviesse volunt aut delectare poetae,* lo acentúa él todavía en sentido utilitario, con la fórmula *prodesse delectando.* El mismo trató de poetizar en este sentido, patentizando, en su poema moralizador *Choice of Hercules* (1747), su falta de fuerza poética (Phelps, p. 72). En su auténtica fe de teólogo creyó también en la interpretación místico-alegórica de los cantos sagrados. Pero, al concebir las formas y costumbres poéticas que nos ha legado el Antiguo Testamento como un gran fenómeno unitario, admirable y singularísimo, destacando en la investigación esta singularidad con el mayor entusiasmo, sobrepujó ampliamente el método convencional imperante hasta entonces en el estudio de la Biblia. Le movían, ante todo, dos problemas auténticamente históricos: el origen de la poesía hebraica y su especificidad frente a las demás poesías nacionales. Como teólogo creyente en la Revelación se representó como divino el origen de esta santa poesía —no fué pensada por el ingenio humano, dice Lowth, sino que descendió del cielo alcanzando desde su nacimiento una plena madurez—. Pero, al mismo

tiempo, hay conatos de una consideración, podríamos decir, psicológica e histórico-evolutiva comparada, tal como por el mismo tiempo practicaba Hume. Para aclarar el origen de la poesía en general, tan oscura como la del nacimiento del Nilo, proyecta su mirada sobre otros pueblos y encuentra su origen común en los himnos y cantos de la poesía sacra, a la que se retrotrae toda la poesía posterior *veluti ad germanam patriam*. La refiere a disposiciones primitivas de la humanidad, a la religión y fuertes emociones del ánimo. *(Poeseos origo . . . ad religionem omnino videtur referenda . . . (Poesis) . . . non aetatis alicujus aut gentis propia, sed universi humani generis, vehementioribus humanae mentis affectibus necessario tribuenda est.)* Tampoco, dice Lowth, podríamos representarnos a Adán sin una cierta poesía. Topamos, como aconteció ya en Blackwell, sólo que más resuelta y determinadamente, con otro precedente de la convicción de Hamann y Herder de que la poesía ha sido el idioma materno de la Humanidad.[7]

A Herder teníale, además, que producir una impresión profunda la forma en que Lowth trata de concebir la *propia indoles* de la poesía hebraica. Es necesario, pensaba éste, prosiguiendo la visión de Blackwell, sumergirse por entero en este pueblo, en el que la religión lo dominaba todo: estado, leyes, tribunales y la vida cotidiana. Nadie debe satisfacerse con traducciones, sino ir a las fuentes *qui proprium etiam ac suum quendam saporem habent*. Así nos aparecerá claro y magnífico lo que se nos antoja oscuro y sucio. El pétreo país de Palestina se ve en las imágenes de sus salmistas y profetas con los arroyuelos montañeros del Líbano, anualmente recrecidos al fundirse la nieve, habitado por un pueblo de pastores y agricultores con su nobleza de sangre, todos estrictamente separados de sus vecinos por su religión y sus leyes. Destaca soberbiamente la vinculación a la tierra y el olor a terruño de aquella poesía. A quien choque todo esto porque, a veces, se siente el olor de la gente menuda y del fiemo *(oleant plebeculum et stercus)* no tiene ningún sentido para percibir la fuerza de estas imágenes.

El libro de Lowth fué, acaso, la realización espiritual más considerable de todo el movimiento prerromántico de Inglaterra. Se mantuvo libre de diletantismo, del saboreo fugaz. Sin aspirar deliberadamente a ello, al presentar intuitivamente el contenido, puramente humano e histórico de la Biblia, con-

[7] A los estudios ingleses que sostienen ideas sobre la poesía primitiva de los pueblos y que fueron importantes para Herder, pertenece también el libro de BROWN, *A Dissertation on the Rise, Union and Power, the Progressions, Separations and Corruptions of Poetry and Music*, 1763, que Eschenburg tradujo en 1769 como *Betrachtungen über die Poesie und Music*. Parte, en su investigación, de interdependencia entre poesía, música y danza en los pueblos aborígenes de Norteamérica y transporta luego, constructiva y pragmáticamente, las observaciones hechas a los demás pueblos. HERDER *(Geist der ebräischen Poesie:* Obras, 12, 177) reconoció certeramente la fecundidad de las ideas fundamentales y la debilidad de su desarrollo en Brown.

tribuyó a emancipar la investigación histórica de las cadenas de la teología. Ofreció auténtica ciencia del espíritu y le suministró un nuevo órgano.

En menor grado, lo mismo puede decirse del ameno *Essay on the Original Genius and Writings of Homer* de Robert Wood, impreso para los amigos en 1769 y publicado en 1776, después de su muerte (1771) algo ampliado. Si, por lo que parece, Lowth adivinó el espíritu del Oriente sólo valiéndose de sus estudios, ahora nos muestra un inglés viajero, de formación clásica, lo que pueden significar los viajes de un pueblo universal como el inglés para el descubrimiento de nuevos valores históricos. En los años 1743 y 1751, Wood visitó Grecia y el próximo Oriente y Egipto, con Homero en la mano y en el corazón, y pudo, con mayor elocuencia y poder persuasivo que Blackwell, anunciar su profunda impresión de que, hasta entonces, Homero no había sido entendido cabalmente. Se debía, más bien, adoptar el *ionian point of view* y la especial naturaleza de la tierra y del cielo jónicos, y, con ello, haber visto la salvaje crueldad de los astutos, y, no obstante, hospitalarios beduinos del desierto arábigo, con sus poetas recitando bajo el cielo libre, para tener un concepto del ambiente del que procedía Homero y que reflejó con un verismo y fidelidad incomparables como *faithful mirror of life*. Así llega a su tesis capital de que las costumbres heroicas y patriarcales pueden compararse con las de los beduinos de hoy, ya que la estabilidad del desierto ha sabido conservar los grados de cultura de la vida primitiva *(primeval life)*. Si, pues, a nosotros nos hieren muchas de las costumbres de los hombres de Homero, como del actual Oriente, no son ellas singularidades caprichosas de un especial país o tiempo, sino efectos de causas conjuntas como el suelo, el clima y el espíritu de las leyes de un estado todavía imperfecto de la sociedad.

Se ve la fuerte influencia de Montesquieu, aun cuando para Wood el especial intento de Montesquieu de explicar las costumbres de Oriente no le parece bastante cercano a la vida. Comparándolo con Montesquieu se puede ya percibir en Wood el progreso visible de la visión histórica en Inglaterra. El propósito de Montesquieu de explicar los fenómenos históricos de naturaleza extraña con las peculiaridades de la época, del lugar, del clima, etc., fué también la aspiración de Wood, pero al frío análisis de Montesquieu se mezcla ahora una fervorosa participación cordial y, en cierto grado, una aptitud de sentir por dentro un pasado plenamente distinto. Era menester, previamente, sentir con fuerza esta heterogeneidad otra vez, para poder penetrar con el corazón propio en el corazón del pasado. Hasta entonces, prescindiendo de Vico, Blackwell y pocos más, Homero había sido tratado, de acuerdo con la concepción iusnaturalista, como una manifestación clásica intemporal de valor didáctico. Wood se mofaba con razón de aquellos que habían descubierto en

Homero un sistema acabado de moral y política, dispensando tan poca atención al carácter de la época a la que se dirigían. Ya Vico había reconocido que Homero ni podía ni debía ser considerado por ningún concepto como un manual de sabiduría. Y salta aquí la posibilidad de que los homeristas ingleses tuvieran conocimiento del descubrimiento de Vico, pues a los pocos años de la publicación del libro de Wood se dió cuenta en las columnas de la *Gazette Littéraire de l'Europe* de la concepción viquiana sobre el carácter bárbaro de la epopeya homérica y la ausencia de toda "sabiduría esotérica" en ella.[8] El sentimiento de superioridad de los "ilustrados", vivo todavía en este inglés, le impidió llegar a una plena compenetración de Homero. Constantemente recalca el estado imperfecto de la sociedad de la que son exponentes Homero y el actual Oriente, prodigando las expresiones tópicamente conmiserativas sobre el despotismo bajo cuyas garras nadie osa "afirmar los derechos naturales de la humanidad". El proceso que separa el mundo de Homero y del Oriente, del Occidente civilizado, lo vió como perfección, no como evolución de estructuras culturales individualizadas. Piensa, por consiguiente, que las faltas de Homero encuentran su disculpa *(Apology for its Faults)* en la juventud de los tiempos, que también debe ser conocida para sentir sus bellezas.

Prescindimos de otros testimonios de su pensamiento normativo, racionalista y clasicista. Pero, en la viva mezcla con la alegría y el gusto despreocupado por los frutos de extrañas culturas, recuerda a un tipo de mentalidad específicamente inglés, observado todavía hoy. El inglés, por muy liberal, tolerante e interesado que parezca por la naturaleza de pueblos extraños, lo hace siempre con la reserva de su propia superioridad y con sus criterios de valoración de la vida. Goethe decía bromeando que el inglés lleva a escondidas su taza de té hasta el cráter del Etna.

Pero en los años del *Sturm und Drang* conoció Goethe precisamente la obra de Wood, sintiendo su lectura como una liberación. Goethe reseñó la traducción alemana, aparecida en 1773 —¿a sus propias incitaciones?—[9], desde las columnas del *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* con calurosa aprobación, agregando todavía más tarde en *Poesía y Verdad:* "En esta poesía (la de Homero) no podíamos ya buscar un heroísmo tenso y exaltado, sino

[8] B. Croce, *Philosophie Vicos*, p. 244. Sin embargo, Bentley y Blackwell habían ya comenzado a combatir la concepción estoica de Homero como la suma de toda sabiduría. Finsler, *Homer in der Neuzeit*, p. 335.

[9] En *Poesía y Verdad*, 3, 12 observa Goethe que una recensión de Gotinga, del original de este libro, al principio muy raro, llamó la atención de su grupo de amigos sobre Wood. Esta recensión de Heynes apareció en el *Göttinger Anzeiger* de 1773 en el fascículo 32 y fué de nuevo impresa como Prefacio en la traducción de 1773. La incitación, por tanto, a la traducción pudo partir de Goethe. La traducción corrió a cargo del hijo del consejero áulico Michaels (Unger, *Hamann*, 301).

el reflejo de la verdad de un antiquísimo presente al que debíamos actualizar en lo posible". También Herder hubo de hablar con reconocimiento de la aportación de Wood al haber puesto de manifiesto lo naturalmente salvaje y bello en Homero, lo cual no fué visto "por los ojos adormilados de escoliastas y clásicos" (1777, *Obras*, 9, 354; comp. también Unger, *Hamann*, p. 302).

Los dos libros fundamentales de la cultura de los pueblos de Occidente, la Biblia y Homero, recibieron, por consiguiente, mediante Blackwell, Lowth y Wood, un nuevo sentido esclarecedor que había permanecido oculto hasta entonces el pensamiento intemporal iusnaturalista. La disputa en torno a la superioridad de Homero sobre Virgilio, arrostrada por los críticos como símbolo de una lucha de mayor trascendencia, comenzó a inclinarse en favor de Homero. El gusto clásico-normativo persistía, pero se olvidaba, al menos transitoriamente, allí donde espejeaban nuevos encantos del pasado. Sin ser completamente infieles a su tiempo y a su espíritu racionalista, complacíanse en los efectos de contraste de lo irracional de los períodos primitivos de la humanidad, no debilitado todavía por la civilización y, sobre todo, lo irracional en el propio pueblo, con sus antiquísimos vestigios populares. Medievalismo, primitivismo, celtomanía, germanomanía y septentriomanía son los nombres acuñados modernamente para designar las aficiones que empezaron a florecer en Inglaterra en la segunda mitad del siglo. Los libros de dos franceses, ya conocidos por nosotros, influyeron emotivamente en los ingleses: la introducción en el mundo gigantesco, maravilloso y casi desconocido de los Edas y de la edad heroica del antiguo Norte, que publicó P. H. Mallet en 1755 bajo el título de *Introduction a l'histoire de Dannemarc* (traducido en 1776 por Percy) y las *Mémoires sur l'ancienne chevalerie* de De la Curne Sainte Palaye. Por lo demás, nosotros destacamos, luego de referir al lector a la exposición de Phelps y de Beers y al libro de Peardon *The Transition in English Historical Writing* (1933), sólo lo más representativo de estos esfuerzos, que fué al propio tiempo lo más importante por su influencia en el movimiento alemán.

Lo mismo puede decirse de las *Letters on Chivalry and Romance* publicadas anónimamente por el Obispo Richard Hurd en 1762 y que entonces influyeron profundamente sobre Hamann (comp. Unger, 910, 933) y sobre Herder (*Geschichtsphilosophie* de 1774). Hurd era amigo de Thomas Gray, quien, como compañero de viaje de Horacio Walpole, tuvo ya ocasión, alrededor de 1740, de admirar el gótico de la Catedral de Reims. La obra de Sainte Palaye le hizo a Hurd un servicio esencial.[10] Pero, así como éste no logra desligarse de los criterios intemporales de valoración de la razón "ilustrada", lo mismo,

[10] Ella influyó también favorablmente en el juicio de Robertson sobre la Caballería (*Vid., infra*, p. 205).

en muchos aspectos, le acontece a su continuador Hurd, pues su entusiasmo por todo lo gótico y romántico rebasa su propio fin y no hace sino trastocar el ideal artístico clasicista normativo, al que quiere combatir, considerando las maneras y ficciones góticas más apropiadas a los fines de la poesía que las clásicas. Pero ya esta tésis deja traslucir su idea más fecunda, que hace pensar en Blackwell, Lowth y Wood, la de la estrecha conexión existente entre la especial estructura de una época y su especial poesía, así como la conexión necesaria de causa a efecto existente entre la estructura social y la estructura política de una época. Esto lo supieron ya ciertamente, en lo que concierne a la Edad Media, Voltaire y Hume, pero en modo puramente externo y repudiándolo en su interior. Hurd muestra también su dependencia con la historiografía de la Ilustración en la forma abstracta, casi matemática, en que construye la cadena de las causalidades. De la fragmentación de Europa se origina, según él, la constitución feudal con su espíritu guerrero; de ella emana a su vez el espíritu caballeresco con sus torneos y sus conceptos del honor, los cuales no deben considerarse como absurdos ni caprichosos, sino como provechosos y adecuados para aquel tiempo, pues "los principios feudales no podían abocar a otra cosa". El "espíritu caballeresco" fué, por consiguiente, un fuego que se consumió pronto, pero el espíritu epopéyico concitado por él ardió largamente hasta los tiempos civilizados. Y, entonces, agrupa Hurd, en selección afortunada, a Ariosto, Tasso, Spencer y Milton, hasta a Shakespeare, como poetas de la tradición gótica, cotejándolos unos con otros y diciendo de Shakespeare que éste es mucho más grande cuando aplica el gótico que las costumbres y la tramoya clásicas. El juicio puede concitar, aún hoy, el aplauso allí donde se aspire a reanimar las fórmulas sencillas y primitivas y se haya debilitado el sentido —el Renacimiento y el gótico se asocian ya en Shakespeare— de la fecunda síntesis del espíritu gótico y del clásico. Hurd, como hijo del siglo XVIII, fué más modesto y resignado en su apología de la Caballería y del gusto gótico, pues asocia su juicio normativo de que éste es más apto para la poesía que el clásico con la afirmación rotunda de que el gusto por lo gótico se ha perdido irremesiblemente; que en aquella época de la razón a ningún poeta podría aconsejársele trabajar con ficciones góticas, ya que éstas sólo son intensamente operantes si prenden sus raíces en las creencias del pueblo. Por la revolución del gusto, concluye Hurd, hemos adquirido una buena parte de sano sentido *(good sense)* y hemos perdido un mundo de finas fábulas *(a world of fine fabling)*. Notable resultado final de un pensamiento, tan plenamente adecuado a una época de transición, en la que tan fácilmente se entremezclan y empujan visiones nuevas y desconocimientos inevitables. Precisamente ahora se iniciaba, a través de Hurd, entre otros, una nueva re-

volución del gusto que surge de raíces, todavía vivas, de lo antiguo. Su prevención, sin embargo, ante los peligros del gótico, que aludía acaso a Horacio Walpole, históricamente estaba profundamente justificada. Si se considera exactamente, fué, sin embargo, el influjo de la Ilustración quien le advirtió de la conveniencia de abandonar el suelo de un "espíritu del tiempo" ya fecundo.

Como adquisición definitiva de un nuevo y auténtico pensamiento historicista puede servir el siguiente principio de Hurd: "Si un arquitecto analiza un edificio gótico conforme a las normas griegas no hallará en él sino desconcierto. Sin embargo, el arte gótico de la construcción tiene sus propias normas, y, si se le examina de acuerdo con ellas, el valor *(merit)* del edificio destacará tan claro como el de los griegos". No hay que plantearse cuál entre los dos estilos es el más simple y auténtico, sino el sentido y plan a que responden, investigar las leyes sobre las cuales descansan. Hurd dijo literalmente lo mismo que diez años más tarde, frente a la catedral de Estrasburgo, habría de parecerle claro al joven Goethe. No fué, pues, Goethe, como se ha pensado, quien descubrió primero el valor y las leyes propias del gótico. Lo que ocurre es que este descubrimiento en Goethe surge de las profundidades volcánicas de un nuevo sentimiento del mundo, mientras que en el inglés brota del cultivado suelo de una fina cultura.

Todavía, acuciado por Sainte Palaye, se lanzó Hurd a un ataque de amplias perspectivas. Movido acaso por unas palabras de Federico el Grande,[11] puso su atención en la analogía existente entre la época heroica de Homero y la de la caballería andante. Hurd opinaba que la causa común a ambos acontecimientos residía en la descomposición estatal de la antigua Grecia y en la de la Europa feudal. Esta causa se constató un poco sumariamente y la comparación de las diferentes culturas peocupó ya a los "ilustrados"; la *Historia natural de la religión* de Hume descansaba sobre ella y llegó a comparar el antiguo derecho penal griego con el germánico *(The History of England,* 1762, I, 157). Pero, a Hurd, que en tal punto se adelanta a las modernas aspiraciones tipológicas, esto le sirvió para una profunda comprensión de lo individual en medio de lo típico. Hurd rompe en este lugar su vinculación pragmática habitual, que trata de derivar grandes efectos de causas de primer plano, explicando que existe un algo efectivamente operante que precede a todas las costumbres y formas de gobierno y es independiente de ellas. Este

11 Las *Mémoires* de Sainte Palaye terminan con una cita de las *Mém. pour servir a l'hist. de la maison de Brandebourg. On faisoit dans ces siècles grossiers le même cas de l'adresse du corps, que l'on en fit du temps de Homère,* etc. Comp. esta transcripción (ligeramente alterada), con la expresión literal en *Oeuvres de Fréd. le Grand* (ed. Preuss) 1, 12.

algo es el *different humour and genius of the East and West* y se manifiesta al comparar la época caballeresca griega y la de los pueblos del Occidente, por la distinta posición de la mujer entre los griegos y en la época cristiana. A esto hizo ya referencia Mallet. Pero es digno de notar cuán sencilla y naturalmente el sano sentido de un inglés refinado utilizó la conocida concepción ilustrada del espíritu de los pueblos y de las épocas, para ampliarla hasta una concepción de que las grandes culturas históricas poseen, tras de sus usuales causalidades, un último fermento aglutinante.

La obra de Hurd comparada con la investigación más decisiva de Lowth, fué sólo un afortunado y sagaz ensayo. Ni el mismo Hurd ni los historiógrafos ingleses que, desde 1765, combatieron la subestimación del medioevo por Hume (O'Connor, Lyttelton, Gilbert Stuart, Pinkerton y otros, comp. sobre ellos Peardon), tuvieron la fuerza de aplicar en sus grandes trazos las nuevas tendencias y principios a la vida histórica. Tampoco a Thomas Warton, quien como poeta y junto a su hermano José, inauguró de la forma más consciente los nuevos tonos del romanticismo sentimental y que, ya antes de Hurd, en sus *Observations on the Faery Queen* (1754) se puso del lado de la Edad Media, le fué posible sobrepasar los pensamientos fundamentales de Hurd en la consideración de la cultura medieval en su gran *History of English Poetry* (1774-1781) y, por muy innovadoramente que pudiera actuar como primer ensayo de este género, hasta los aplicó con menos audacia que aquél y con residuos "ilustrados" más fuertes. Sus hipótesis sobre el espíritu gótico-caballeresco que retrotrae a los árabes y, enlazándose con Mallet, a los dioses trasplantados del Asia bajo Odino, son no solamente audaces, sino fantásticas. Pero, en lenta y apacible continuidad, Inglaterra tenía que avanzar más en su camino del historicismo, a la vez que florecía y se resolvía en positivismo la historiografía de la Ilustración, aunque con diversas interferencias con éste.

En general, estos pensamientos que conducen al historicismo coinciden con la necesidad de una poesía y un arte creadores surgidos de un impulso renovador y profundo del espíritu y de la fantasía. Para la vida espiritual de los pueblos de Occidente, esto constituía una necesidad, perceptible con más o menos fuerza en todos los pueblos de Europa, desde la mitad del siglo. Pero, Inglaterra, favorecida por el caso Shakespeare, tenía la ventaja de saber que el poeta no tiene que imitar, sino crear por sí mismo. Ya anteriormente, en los tiempos de Pope y Adison, dominaba este pensamiento, sentido hasta por estos clasicistas tímidamente, y el viejo poeta Young coronó la obra de su vida cuando, en 1759, lanzó al mundo sus *Conjetures on Original Composition* (Comp. sobre ello la opinión de Brandl en el *Jahrb. d. Deutschen Shakespearegesellsch., t.* 39, 1903). Esta alocución resonó en Alemania, donde fué cono-

cida por una traducción aparecida en 1760, casi como un grito. Su pensamiento germinal: que la imitación aniquila toda la individualidad del alma y que el poeta original tiene algo de la naturaleza de las plantas, dió no sólo a la generación del *Sturm und Drang* un brío redoblado, sino que por cima de ello vino a constituir uno de los gérmenes del naciente historicismo. El propio Young, que limita la misión del poeta al derecho y a la posibilidad de postular un desarrollo genial del presente, proyectó alguna vez una mirada devotamente comprensiva a la escolástica medieval, en cuyo espíritu cerrado vió, sin embargo, mucha profunda originalidad. Es también característico de su pensamiento de transición cuán intemporalmente trata del problema del genio en la historia. Ve al genio como presente en todos los tiempos, como la lumbrera de una época en la que brilla, como algo, en sí, episódico y accesorio. Lo que le importa es el valor de romper las cadenas de la imitación y liberar al genio en potencia. Sentirse como genio, por fuera del tiempo en que le tocó vivir, fué la disposición fundamental del joven Goethe en Estrasburgo y el punto de partida de su posterior evolución.

Ahora podía irrumpir y actuar como una revelación hasta lo en apariencia auténtico o medio auténtico, en cuanto cargado de sensibilidad, lo mismo en Inglaterra que en Alemania. Tal puede decirse de la nubosa incitación que ejercieron las obras de Ossián publicadas por Macpherson en los años de 1760 hasta 1763 y también, hasta cierto grado, de la famosa colección de baladas publicadas por Percy en 1765 bajo el título *Reliques of Ancient English Poetry*. Percy proseguía una tradición de antologistas de baladas que llegaba hasta principios del siglo XVIII, y, como se ha dicho, tenía por legítimo, como la mayor parte de sus predecesores, embellecer las viejas baladas mediante modernizaciones e interpolaciones, pues ni ellos ni el público habrían todavía osado admirar lo viejo en su nuda tosquedad. Se buscaba en estas viejas baladas *simplicity* y *sentiment* (Shenstone en el epistolario Percy-Shenstone, ed. por Hecht, p. 6) y Percy buscaba también satisfacer su curiosidad por saber en qué etapa la barbarie se convirtió en civilización. Esto denuncia otra vez la luz crepuscular en que oscilan la Ilustración, el sentimentalismo y el medievalismo. Percy fué también, no sólo un curioso de lo inglés, sino un diletante predecesor de Herder, que coleccionaba la antigua poesía de todos los pueblos de la tierra, con lo cual podía satisfacer, a la vez, la curiosidad por la China, de moda en el siglo XVIII. La profunda, y para él mismo inesperada, influencia que ejerció su colección de baladas, testimoniaba que el movimiento prerromántico en Inglaterra había llegado a su cenit.

Le faltó a este movimiento la pasión revolucionaria, la profundidad y el sacudimiento de la concepción imperante del mundo que adquirió en el mo-

vimiento alemán del *Sturm und Drang*. Pero nunca debe olvidarse la precedencia de Inglaterra en la nueva región de las valoraciones históricas del pasado.

II. Ferguson

En los prerrománticos ingleses fué ciertamente una debilidad que no lograran nunca desprenderse por completo en su interior de las ideas de la Ilustración. Sin embargo, las relaciones entre la Ilustración inglesa y los prerrománticos ingleses no se limitaron a una mera coexistencia inorgánica de pensamientos de la una y la otra esfera en el interior del mismo pecho, como hasta ahora aconteció con los prerrománticos, ni a la inversa, por la fugaz aparición de unas cuantas luces perrománticas en Gibbon y Robertson. Ahora debemos retornar a Hume y pensar en las posibilidades que su audaz empirismo y escepticismo habían de abrir al pensar historicista en el caso en que fueron conducidos por fuerzas más poderosas de psíquica sensibilidad que las que él permitió actuar. Hume deshizo las ilusiones corrientes del racionalismo y descubrió la fuerza del instinto y de los impulsos irracionales del alma —aunque no los comprendiera por entero, por mantenerse en la intimidad, respecto a ellos, a una distancia crítico-racionalista—. Quien salvara esta distancia podría igualmente penetrar con más profundidad en el corazón del camino de la vida histórica abierto por Hume. Y el descubrimiento prerromántico de los valores históricos postergados hasta entonces, podía, así, perder el carácter particular que tenía, como fruto de un puro movimiento del cambio del gusto artístico, y fundirse en una nueva imagen histórico universal y llena de vida. Esta síntesis, hasta un cierto grado, fué desarrollada por dos pensadores muy diversos individualmente, y que, sin una estrecha relación entre sí, concluyeron también influyendo en la Historia muy distintamente, el uno sólo con un éxito científico, el otro con un éxito de proporciones mundiales, Adam Ferguson y Edmundo Burke. Con Ferguson (1723-1816), profesor de filosofía moral en la Universidad de Edinburgo, topamos con el tercero de los grandes rectores espirituales escoceses quien, con Hume y Robertson, influyó fecundamente, con la seriedad más estricta, en la vida espiritual inglesa y, por cima de ella, en la europea, viniendo por tal modo su estudio a ser esencial para nuestro problema. Ferguson fué también el amigo de otro gran escocés de la más poderosa influencia histórica, Adam Smith, cuyo mundo intelectual ofrece ciertamente aspectos que inciden en nuestros problemas, pero demasiado lejos de nuestro método de consideración. Ferguson publicó su *Essay on the History of Civil Society* en 1766; en 1768 apareció ya una mala traducción alemana: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Leipzig,

1768. En su forma literaria no era ninguna obra maestra del tipo de los tres grandes historiadores de la Ilustración inglesa. Adolecía de prolijidad, de digresiones triviales y de una gran pesadez. Pero, por cima de una exposición fatigosa, se destacaban algunos pensamientos fuertes y fecundos. De ordinario se piensa en él como iniciador de las modernas investigaciones sociológicas y positivistas, que tratan de concebir la evolución de las formas de la sociedad humana empírica y constructivamente, como efecto de leyes generales desde sus grados de cultura más primitivos a los más altos. Ferguson emprendió esta investigación siguiendo no sólo las incitaciones de Montesquieu, sino también las huellas de Hume, subrayando el poder del instinto en la génesis de la sociedad, y precedió a Robertson en la valoración del material sobre la naturaleza de los pueblos primitivos americanos, pues, fuertemente influído por el ejemplo de Lafitau, la reduce a un denominador común con las noticias de Tácito sobre los antiguos germanos y las noticias sobre los orígenes de Roma y Esparta. Muestra un especial sentido por los cambios de las formas sociales merced a una diferenciación social en aumento.

Pero, junto a estas tendencias investigadoras, proclives más bien al positivismo, representa otros pensamientos significativos que no sólo tocan, sino que entran de lleno en nuestro problema. Guiado por la doctrina sobre el instinto de Hume, se opone enérgicamente al sentido pragmático corriente en Inglaterra, que gustaba de explicar el origen y las transformaciones de las instituciones del estado por motivos intencionales de los hombres. Las instituciones sociales, dice, tienen un origen oscuro y remoto y dimanan, no de las especulaciones de los hombres, sino de los impulsos naturales. Como en tinieblas, a tientas, son transportados los hombres por las instituciones que no han creado intencionalmente, sino que son resultado de su actividad. Y recuerda a este propósito las palabras de Cromwell de que el hombre nunca asciende tan alto como cuando no sabe a dónde va. Se advierte cuán a la inglesa fué sentido este pensamiento. Consecuentemente, Ferguson arroja por la borda la doctrina del origen contractual del estado. Las propias constituciones de Esparta y de Roma, objetos dilectos de la consideración pragmática del estado, se basan para él, no en empeños de personas individuales, sino en la situación y genio de los pueblos. Sólo Vico le precedió en la formulación de tales pensamientos. Ahora el clima espiritual del siglo se había transformado a tal punto que, ya aquí, ya allá, con plena espontaneidad se pensaba en la misma dirección.

Ferguson acepta, con plena despreocupación, las sugestiones prerrománticas, aprende del idioma de los salvajes que el hombre es poeta por naturaleza y explica que la magnífica belleza de los toscos cantos de los salvajes no po-

dría ser mejorada por ningún retoque artístico. Toca también el problema que ya preocupó a Hurd de si los modernos, por imitación ejemplar de los clásicos, han ganado o perdido al abandonar su congénita peculiaridad de concebir el arte. Su respuesta es más fina y precavida que la de Hurd y podría, aún hoy, satisfacer a un fino sentimiento histórico. Explica que el juicio sobre ello hay que dejarlo a la presunción de cada cual, pero que, sin el ejemplo y el modelo de la sabiduría antigua, se habrían producido entre nosotros unas costumbres y un arte de gobierno distintos a los que poseemos en la actualidad. Y si la literatura romana, como la moderna, trascienden a un helenismo originario, ni entonces ni ahora se hubiera tratado de beber en las fuentes antiguas de no haberse al mismo tiempo esforzado en descubrir fuentes propias.

Así afirma lisa y llanamente la significación histórico-evolutiva de los elementos antiguos en la cultura moderna. Con la misma perspicacia histórica afirma la gran significación histórico-evolutiva de las formas de vida y de las costumbres de la Edad Media para la cultura moderna. Pues la razón de lo que hoy es considerado como derecho internacional y de guerra, lo mismo que los sentimientos que se expresan en las fábulas y en las historias del amor de los caballeros andantes se halla en los usos de la Europa de entonces. Y sea cualquiera el origen de estos conceptos tan frecuentemente aéreos y ridículos, no por eso dejan de perdurar en nuestras costumbres. En el hombre medieval ve Ferguson asociados al héroe y al santo, y, como también se da cuenta de la impronta de lo antiguo, se perfila en él algo de la tríada de germanismo, cristianismo y antigüedad en los que el pensamiento moderno integra los factores de la cultura de los países occidentales.

Con la misma sorprendente despreocupación, tan exenta de prejuicios "ilustrados" como románticos, compara uno con otro el principio y el fin de la evolución, la barbarie y la moderna civilización. De ordinario no concebimos cómo se podía vivir, observa Ferguson, bajo la miseria de los tiempos bárbaros, y, sin embargo, todas las épocas tienen tanto sus consuelos como sus sufrimientos. A los detractores de las costumbres que condenan el lujo moderno les achaca Ferguson el que se dejan guiar por los prejuicios viejos, y de los que repudian el uso del coche dice que en otro tiempo habrían igualmente rechazado el uso de los zapatos. Si el palacio es antinatural, no lo es menos la cabaña.[12] Ferguson inscribió la problemática de la civilización moderna en un plano más hondo que pudo hacerlo Rousseau. Vivió precisamente en Inglaterra los inicios de la gran transformación técnico-industrial que condujo del trabajo manual a la máquina y que, por una progresiva división del trabajo

[12] *Le premier qui se fit des habits ou logement se donna en cela des choses peu nécessaires, etc. Discourse sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.* I.

del individuo, sustraía a éste una parte de su contenido anímico. Percibió Ferguson claramente, al mismo tiempo que se le hacía patente el perfeccionamiento de la técnica, que la división del trabajo, en sus efectos extremos, amenaza con romper los vínculos de la sociedad quedando ésta reducida a partes que ya no estarán animadas por el espíritu que debe conducir a las naciones.

Y constituye, acaso, su más vital pensamiento histórico, que viera más claramente que por el mismo tiempo lo hacía Boulanger, que las causas decisivas del florecimiento y decadencia de los pueblos descansan en la actitud psíquica de los hombres, en lo que Maquiavelo trató de comprender como *virtù* y Ranke, más tarde, como energías morales. Aquí supera a la vez, de nuevo, a la Ilustración y al prerromanticismo, rechaza el eudemonismo de la vida privada en que aquél se inspira y no se contenta tampoco con las puras satisfacciones estéticas o sentimentales en los nuevos valores del pasado. Pueden no aparecer siempre afortunadas las formas en que se expresa lo que él siente como principio fundamental de la historia y de la vida. Pero Ferguson ve florecer a los estados y pueblos cuando sus hombres poseen, no sólo vitalidad psíquica, sino un fuerte sentido político de la comunidad. Ni en la Inglaterra de su tiempo observa él estas cualidades. Estamos acostumbrados, dice, a mirar al individuo con piedad, rara vez al estado con orgullo. Un arte de gobierno que sólo piense en el orden y en la seguridad de las personas y de la propiedad, sin parar atención en el carácter político de los hombres, alimenta los estímulos del goce y de la ganancia, pero los hace incapaces para el bien común. Se construyen murallas, dice en otra ocasión, pero se desarma el coraje de los que tienen que defenderlas. Al llenar al estado de estos *ethos*, la guerra pierde el carácter de vicio heredado que tenía para la Ilustración y muestra su lado positivo y creador. Ferguson asocia el repudio hacia los grandes estados conquistadores, típico de la Ilustración, de Shaftesbury y Montesquieu, con la complacencia por un despertar vital en un sistema de más pequeños estados. Para que las naciones sean fuertes y respetadas, prosigue Ferguson. es una dicha que sepan mantener la energía de sus nacionales. La constitución política debe repartir sus miras entre la atención de las guerras en el extranjero y el mantenimiento de la paz en el interior. Y, sin la rivalidad de las naciones y la práctica de la guerra, apenas si la sociedad civil habría podido encontrar una forma.

Tales conceptos nos transportan ya a una nueva época del pensamiento histórico, en la que el estado y las fuerzas psíquicas sobre las que descansa ocupan su posición debida en la vida histórica. Le faltan ciertamente a Ferguson la fuerza y la fantasía necesarias para imprimir a estos importantes comienzos del pensamiento histórico-evolutivo y a su despreocupada valora-

ción de los fenómenos históricos, una vitalidad plenamente individualizadora. Así debía patentizarlo la publicación en 1783 de su ambiciosa *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (3 tomos).[13] Verdad es que aplica en ella sus pensamientos fundamentales, tratando de concebir la caída de la República por la decadencia del sentido público, no en forma puramente moralizadora, sino en función de sus causas dinámicas — extensión creciente del Imperio (Montesquieu) y transformación social interna—. Pero, frente a la figura del César, se quiebran sus patrones de medida. El caso es rico en enseñazas por la incapacidad del pensamiento ilustrado de asociar una crítica política objetiva y una crítica moral en una alta unidad, conectando orgánicamente el obrar del individuo con el destino de la totalidad. Para él fué completamente claro que la transformación de la República en Monarquía venía impuesta por el tiempo *(was seasonable)*. Pero como no vió en César otro motivo de conducta que el de su vanagloria personal, juzgó que no le fué lícito disculpar la subversión de las instituciones con la imposibilidad del mantenimiento de la República (3, 36 y 324).

En Ferguson se confirma, pues, la experiencia de que los nuevos fermentos del pensamiento histórico aportados por el movimiento prerromántico no fueron todavía suficientemente fuertes para renovar a fondo la concepción "ilustrada" de la historia. En la esfera de la consideración histórica general era más fácil, como mostró su *Essay on the History of Civil Society*, sobrepasar[14] las convenciones de la Ilustración que no frente a un problema histórico-universal concreto como la misión de César. Auténticamente inglés fué asimismo el hecho de que las incitaciones más eficientes para la consecución de un nuevo pensamiento histórico surgieran, no de la esfera de la especulación y de la ciencia, sino del campo de una vida pública robusta. Por los mismos años que Ferguson[15] vivió su más ilustre coetáneo Edmundo Burke. Desde el propio centro de la vida del estado confirmó la tesis radical de Ferguson de la significación del sentir político en la historia, profundizando en ella

[13] Traducción alemana en 4 tomos, 1785, *Geschichte des Fortgangs und Untergangs der Römischen Republik*.

[14] Se comprende que su amigo Hume estuviera descontento del libro y tratara de silenciarlo. Comp. Leslie STEPHEN, *Hist. of English Tought in the 18th Century*, 1876, 2, 214. Stephen apenas si se da cuenta de los pensamientos, para nosotros esenciales, del libro, como hace igualmente DELVALLE en su *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès* (1910) pp. 473ss. Trude BENZ reconoce, por el contrario, certeramente en su *Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts* (1932), p. 83, que Ferguson tuvo ya la visión de la individualidad de los acontecimientos históricos.

[15] Sobre otras manifestaciones paralelas menos operantes en la Inglaterra del siglo XVIII (Butler, 1726, Tucker, 1781) comp. EINAUDI, *Edm. Burke e l'indirizzo storico nelle science politiche* (1930), p. 17 y 25ss.

con tal pasión y fuerza creadoras que llegó a cobrar validez en Europa, fecundando perdurablemente el pensamiento historicista de las épocas posteriores.

III. Burke

A Edmundo Burke se le puede considerar, en forma todavía más inmediata que a Ferguson, como una ramificación del movimiento prerromántico que se orienta al campo, abandonado por éste, de la consideración del estado. En su juventud (1729-1797), nuevamente esclarecida por Samuel (*The Early Life, Correspondence and Writings of the Rt. Hon. Edmund Burke,* 1923), concurren, junto a los elementos de formación clásicos, rasgos románticos, como lecturas de libros de caballería, devoción entusiasta por la arquitectura gótica y por las mohosas ruinas. Su obra de juventud sobre el origen de nuestras ideas sobre lo bello y lo sublime, publicada en 1756, pero escrita muy anteriormente, acaso a los diecinueve años (Samuel, pp. 137, 141 y 213), hubo de atraer la atención de Lessing y Herder,[18] y alcanzar en la historia de las ideas estéticas un importante rango. Con sus pensamientos fundamentales cooperó a la ruptura que se operaba ahora en la esfera de lo estético en Inglaterra y Alemania en forma paralela y afín a la ruptura que investigamos nosotros en el campo del pensamiento histórico, y que había de conducir de las normas rígidas del gusto a la sazón imperantes a un arte más vivo y animado. Pues Burke pensaba que para indagar las leyes estéticas se debía partir, no de la misma obra estética, sino de la emotividad psíquica del hombre. Esta doctrina debía percutir ahora cordialmente en aquellos que se afanaban en rebuscar en Homero, en la Biblia y en la poesía romántico-caballeresca una nueva vitalidad al tratar de comprender estos poemas a la luz de la vida psíquica de los hombres de las respectivas épocas. Pero ninguno de estos predecesores de un conocimiento estético y históricamente individualizador, había intentado todavía aplicar los nuevos principios al dominio central de la vida histórica, al estado. Por lo general, para los hombres cultivados del siglo XVIII, no fué éste un problema muy atrayente ni apremiante. Montesquieu abrió ciertamente un camino, pero con medios de conocimiento imperfectos. La misión de Möser, en Alemania, fué la de insuflar una nueva alma a la vida del estado. En Inglaterra fué Burke quien realizó esto desarrollando los principios de Ferguson. Todos los pensadores mencionados fueron exploradores, no solucionadores del problema. El terreno más favorable para esta solución lo ofrecía la Inglaterra de entonces, porque era el estado de Europa en que se había realizado la más fuerte integración hasta entonces conocida, es decir, donde

[18] Comp. sobre ello Frieda Braune, *E. Burke in Deutschland* (1917), pp. 6*ss.*

se habían fundido más plena y estrechamente los intereses de la sociedad con los intereses e instituciones del estado.

Como político, no como historiador, cumplió Burke su misión en los tiempos de la Revolución. Pero empieza como historiador. Su *Essay Towards an Abridgement of the English History*, se produce por los mismos años en que Hume trabajaba todavía en su gran obra histórica. De ella quedan fragmentos, se detiene en el año 1216 y fué sólo publicada en la colección de sus Obras completas que vieron la luz en 1812. Con razón hubo de lamentarse Lappenberg hace cien años, cuando la nueva investigación histórico-crítica floreciera en Alemania bajo Ranke, de que no se hubiera terminado esta prometedora historia nacional de Burke *(Gesch. von England,* I, 1834, LXXIV), pues hay en ella incitaciones características de un nuevo sentido histórico superador de la historiografía "ilustrada" de Hume, aunque tratadas con frecuencia por motivaciones pragmáticas. La íntima naturaleza de Burke se revela ya en la impugnación de las censuras de la Ilustración a los ignorantes bárbaros de la Edad Media, en la disposición religiosa con que percibe las huellas de la Providencia en el destino de los pueblos, en la estimación por la obra de la religión hasta en los tiempos primitivos, desde los druídas hasta la misión cultural de los claustros en la Edad Media, así como en las peregrinaciones a la Tierra Santa; en suma, en su tendencia a una inteligencia discreta de los hombres y de las cosas de la Edad Media. Pero en él se manifiesta con gran claridad y con más fuerza todavía que en Hume el sentido por lo institucional del pasado como raíz de las instituciones modernas y de su lento y a veces invisible crecimiento desde su tosquedad y oscuridad embrionarias a más altos grados. Hume, como Burke, se encontraban en esto bajo el fuerte influjo de Montesquieu. Burke lo ensalza como el mayor genio de nuestros tiempos, y, en dos problemas especiales que él se plantea, se puede percibir el modelo del método montesquiano: la "generación" de las leyes. El ejemplo de Thomas Becket le indujo a interpolar una incursión sobre la Historia del poder y de la jurisdicción espirituales desde la antigüedad. Además, le tentó la empresa de investigar las oscuras y míseras fuentes primeras de aquella jurisprudencia que hoy nutre a todas las naciones, y cómo, manchada en sus orígenes por la superstición y la violencia hubo de purificarse gradualmente con el transcurso del tiempo bajo circunstancias favorables. Es verdad que se manifiesta también aquí el optimismo "ilustrado" por el *improvement of the Law*, pero revela su sensibilidad histórica al señalar como las dos faltas radicales en la consideración del derecho inglés la opinión de que éste se había conservado inmutable desde tiempo inmemorial y de que estaba libre de influencias extrañas. En la lucha contra estos errores, Burke tenía de su lado a Hume. Pero ya en esta

obra de juventud de Burke había germinalmente una diferencia profunda con el pensamiento de aquél, diferencia de la que más tarde habría de cobrar plena conciencia. Hume, a pesar de su concepción naturalista sobre el origen y el desarrollo del estado, había quedado prendido al derecho natural, que era, propiamente, derecho racional, por su creencia de que "las ideas de una igualdad originaria estaban grabadas en el corazón de los hombres". Hume dijo esto con motivo de la insurrección de John Ball, uno de los primeros *levellers*, bajo Ricardo II. Hume se estremecía ante las veleidades del populacho *(The History of England,* 2, 245 y 246), pero, como racionalista, se sentía impotente para negar el derecho natural a la igualdad. Esto se lo reprochó más tarde, en 1791, Burke, cuando estaba luchando contra los derechos del hombre de la Revolución francesa *(Thoughts on French Affairs)*. Y si se pregunta ahora, a la vista de su obra histórica juvenil, en qué posición se encuentra frente a las ideas del derecho natural, no encontraremos ninguna expresión de lucha contra ellas, sino un desplazamiento silencioso y su sustitución por factores históricos. Hacia ellos tendía congénitamente su espíritu.

Su tercer escrito de juventud, *Vindication of Natural Society,* publicado anónimamente en 1756, lo muestra cabalmente. Era una sátira y, como tal, no extraordinariamente lograda, en su lucha contra la disolvente filosofía "ilustrada" de Bolingbroke. Si éste pretendía con las armas de la razón desarraigar las religiones positivas, perseguía Burke, bajo la máscara de aquel estilo, por su reducción *ad absurdum,* demostrar cómo, aplicando la misma vulgaridad sofística de su método, se podía poner en duda el valor de una vida estatal ordenada y recomendar como ideal la situación primitiva sin organización estatal. Burke no sabía, probablemente, con qué seriedad, poco tiempo antes, en 1750, propugnara Rousseau esta inversión de valores,[17] contrarrestar cuya influencia debía ser, precisamente, la máxima misión de su vida. Penetramos en un notable y, sin embargo, muy comprensible entrelazamiento de mundos espirituales en lucha. Propiamente combaten ambos, Rousseau como Burke, contra el mismo enemigo, pues también Rousseau dió una formidable embestida al espíritu de la Ilustración con su crítica de la civilización moderna. Pero Rousseau, hombre sentimental y, a la vez, racionalista, luchaba con armas y métodos racionalistas, no cayendo jamás en la cuenta de que el mundo de la humanidad puramente natural, que él anhelaba, no podía nunca ser conquistado con aquellas armas. Rousseau sólo vió, por decirlo así, la parte exterior de una posición enemiga, sitiándola, pero sin acertar a precaverse del enemigo que llevaba en su propio pecho. Con sus propias

[17] Comp. LENNOX, *Edm. Burque und sein politisches Arbeitsfeld 1760 bis 1790* (1923), p. 20.

contradicciones ha influído históricamente en el mundo, pero en forma también demasiado contradictoria. La estructura espiritual de Burke era mucho menos problemática y, para el psicólogo analista, quizá menos interesante. Más bien ha influído históricamente porque, poseído de una sola, pero poderosa idea fundamental, acertó a buscar y desarmar al enemigo en el mismo centro de su posición. Este enemigo interno al que había que batir para poder llevar una vida más profundamente humana y poder entender con más hondura la vida histórica, era el espíritu iusnaturalista que la Ilustración llevó al ápice, el intento de medir las cosas por una razón que se figura intemporal y que, sin embargo, se halla encerrada en el limitado horizonte de un presente, de sublimar el intelecto y desconocer las profundidades del alma.

Cuando en 1765 Burke reimprimió la *Vindication* se quitó la careta y llamó al enemigo por su nombre. En el prefacio dice que con el mismo método con que trabaja Bolingbroke se podía llegar a criticar "según *nuestras* ideas sobre la razón y la adecuación" la creación misma, lo cual denunciaría al menos nuestra locura. Un aire de plausibilidad envuelve a tales razonamientos que no dimanan, sin embargo, más que del trillado círculo de la experiencia ordinaria. Los objetos complicados requieren un juicio penoso y comprehensivo, una gran diversidad en su consideración. Debemos bajar al fondo y buscar, no nuevos argumentos sino nuevos materiales para los argumentos. Debemos salir de la esfera de nuestras ideas habituales, y si con ello no encontramos un camino seguro, darnos cuenta por lo menos de nuestra ceguera.

Pero salir de la esfera de nuestras ideas acostumbradas quiere decir reclamar, vislumbrándolos, nuevos medios de pensar; quiere decir llamar a las puertas de una nueva época espiritual. Cabe ciertamente objetar que el viejo pensamiento cristiano-teológico había ya aportado la protesta contra el racionalismo puro apelando a conocimientos que sobrepasan a toda razón. En efecto, una cierta continuidad de Burke con el pensamiento y la sensibilidad cristianos, está fuera de dudas. Pero tan incontestablemente opera en él otra continuidad creadora, la del empirismo y escepticismo ingleses, tal como los representó por último, profundamente, Hume. Este no superó ciertamente el racionalismo, pero le impuso ciertas limitaciones, al advertirnos de las deducciones engañosas de nuestra propia razón y al conferir a las fuerzas irracionales del alma, aunque no una función dominadora en su propio pensamiento, sí un papel poderosísimo en la vida y en la historia. En sus tendencias prácticas, por su realismo conservador así como por su sentido de la autoridad, Hume recuerda muchas veces a Burke. Algunos de sus pensamientos podían haber sido pronunciados por Burke, como el de que si existieran verdades nocivas para el estado éstas debían ceder ante los errores saludables y sumirse

en perpetuo silencio *(Enquiry Concerning the Principles of Morals)* o el de que un gobernante prudente debe imponer el respeto a las cosas que traen la marca de lo antiguo *(Idea of a Perfect Commonwealth)*. Ambos coincidían en la admiración por la situación constitucional creada por la Revolución de 1688 y podían pasar por *Whigs* íntimamente conservadores.

No es seguro que Burke, además de la *History* de Hume, haya leído sus restantes obras (comp. Lennox, p. 106). El hecho no importa mucho, ya que los pensamientos de Hume podía propagarlos el aire, el diálogo y el intercambio social. En cuanto conciernen al estado y a la historia, constituyen, sin ninguna duda, en la marcha de la historia espiritual, un precedente inmediato de los de Burke. Hume fué quien disolvió la inflexibilidad de los dogmas teóricos del estado de origen iusnaturalista, mediante su análisis histórico-psicológico del origen y de la transformación de los procesos sociales y estatales y por el descubrimiento del "instinto" que en ellos opera. Y pudo también enseñar, por consiguiente, el sentido por lo inmediatamente práctico y útil, contrastado en la experiencia de la vida del estado, que los ingleses llevan en la masa de la sangre. Pero, su empirismo, por muy radical que apareciese, teóricamente, se mantuvo confinado en el viejo utilitarismo de los hombres de gobierno que consideraba a los hombres por la parte más superficial y a sus impulsos y pasiones como una materia manipulable mecánicamente. De ahí su fórmula mecánica del equilibrio entre *authority y liberty*.

Si se pasa de las ideas sobre la vida del estado en Hume, así como de las fuerzas históricas que lo sostienen, a la concepción de Burke, nos acontece exactamente lo mismo que frente a un paisaje, frío y desdibujado durante el alba, que comenzará de pronto a iluminarse al calor del sol de la mañana. La concepción del estado en Burke se desarrolla rectilíneamente desde la raíz de sus pensamientos de juventud, pasando por la diversidad de sus aplicaciones, que cimentaron una fama bien ganada en sus luchas en el Parlamento, hasta la forma magníficamente estructurada que adoptaron en su lucha contra la Revolución francesa, especialmente en las *Reflections on the Revolution in France** de 1790. Lo decisivo es que Burke ya no concibe al estado en general y en abstracto como la doctrina del derecho natural ni tampoco tan empírica, mecánica y, a la vez, tan utilitariamente como lo concebía Hume, y que, aunque compartiera con éste su sentido por la estructura concreta del estado inglés de 1688, lo abarca no sólo en el aspecto del político práctico, sino desde el punto de vista de la devoción apasionada, de la necesidad religiosa, de la fantasía profética y, no en último término, con una pro-

* Trad. esp. de V. Herrero en BURKE, *Textos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

funda piedad por el pasado. La utilidad del estado que él apreció siempre, se transforma ahora en lo bueno y en lo bello, en lo que satisface íntimamente, que es bueno, bello y satisface porque, como un noble árbol, habrá crecido a lo largo de los siglos como obra de la naturaleza y de la providencia divina, que en ella actúa, no como obra del arbitrio humano y de la presuntuosa razón. Frente al abrupto promontorio del espíritu iusnaturalista, tal como entonces se erguía en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y en el nuevo edificio de la Francia revolucionaria, se alzaba ahora como arma espiritual de defensa uno de los más viejos estados formados por la historia, pero con nuevos medios espirituales que lo destacaban a nueva luz. La peligrosa amenaza que se cernía por la infiltración de las ideas revolucionarias, hace que el estado inglés cobre plena conciencia, en su representante más destacado, de sí mismo y de los valores de que es depositario. Estos valores, embellecidos ahora por la piedad y la fantasía, ocultaban a la vez los más concretos intereses de determinadas clases sociales que, en posesión de unos derechos surgidos históricamente, querían ahora afirmarlos. Era el estado "de los santos y de los caballeros", el estado de la aristocracia inglesa y de la *High Church*,[18] con su principio monárquico como clave de bóveda, lo que Burke, con llameante odio, defendía contra la igualitaria democracia. Pero la profundidad del odio era el equivalente al amor con que se defendía lo amenazado. Los santos y los caballeros a los que Burke defendía, de cierto idealizándolos, ocultando, al defenderlos, su desnudez a menudo lastimosa, eran para Burke, precisamente, símbolos de una vida del estado sentida, en lo más profundo, santa y caballerosamente.

Si se quisieran reducir todos sus juicios valorativos sobre la vida humana, sobre el estado y la historia a una sola fuente, habría que emplear la palabra piedad, piedad universal; fervorosa acogida del mundo tal como es, con sus abismos y oscuridades, confianza de creyente en su última y trascendente armonía y sentido para incardinarse debidamente en él. Piedad universal quiere también decir amor por este mundo, tal como se ha desarrollado espontáneamente; en el que se ha nacido bajo miles de dependencias, las cuales, si se miran con amor, no se sienten como cadenas para la libertad de la persona, sino como protección y amparo a su desnudez natural. Tal es, como Burke la enuncia, "esta recíproca dependencia de uno para con los demás instituída por la Providencia para todos los hombres" *(Thoughts on French Affairs,*

18 Partido o sector de la Iglesia de Inglaterra que da especial importancia a la autoridad y rango del episcopado y el sacerdocio y, en general, a los puntos de doctrina y dogma que separan a aquélla de las demás iglesias protestantes. Se contrapone a la *Low Church* que, dentro del anglicanismo, subraya los puntos comunes con los protestantes no conformistas. (T.)

1791). Burke reprocha a Luis XVI que desconociera zafiamente esta interdependencia al deshacerse de su apoyo natural, la nobleza, para arrojarse en brazos del tercer estado. El juicio histórico moderno censura menos esta decisión, inevitable acaso históricamente, que la forma como fué realizada. Pero fué ésta la disposición fundamental que el naciente historicismo requería para encontrar una razón que abarcara la significación del desarrollo de lo irracional en el mundo, una razón que no fuese razón pura exclusivamente, sino que cooperase con todas las demás fuerzas anímicas.

Shaftesbury, en quien nosotros hemos vinculado una de las raíces del historicismo, hubo ya de sentir esta piedad universal. En Goethe alcanzó entonces su más profunda y rica elaboración; en Ranke su más universal aplicación al mundo histórico. En Shaftesbury, como en Goethe, fluye de una concepción del mundo neoplatónico; en Burke de una religiosidad cristiana positiva. El historicismo piadoso de Herder dimana, a la vez, de una concepción neoplatónica y cristiana. Ambas fuentes, unidas indisolublemente, actúan en la formación de Ranke. En cada uno de estos grandes exploradores del nuevo sentido histórico había una disposición irreductiblemente individual que les inspiraba, les conducía y compelía, pero también limitada aquí y allá por un especial contorno histórico. Este contorno no venía impuesto en todo caso de fuera rígidamente, sino conformado íntimamente por los hombres, como un traje en que la materia viene de fuera y cuya forma se corta a la medida del propio cuerpo. *Mutual dependence,* para hablar también aquí con las palabras de Burke. ¡Cuán distintamente vieron y vivieron Burke y Hume el mundo, idéntico visto desde fuera, de la Inglaterra parlamentaria y aristocrática!

Estas consideraciones nos llevan al problema de determinar exactamente hasta qué punto Burke estaba en condiciones de abarcar con su principio de la piedad universal y con la vivencia individual de su entorno, la vida histórica en el sentido del historicismo.

Su piedad universal desarraigó desde lo profundo el pensamiento iusnaturalista, al conferir a fuerzas más altas que a las voluntades racionalistas conscientes el primado de la historia. Esto lo hizo ya, ciertamente, la antigua concepción teológico-cristiana, sin desprenderse, por ello, enteramente del pensamiento iusnaturalista. Pero la dirección divina de la historia se supeditaba a la idea de un Dios que opera desde fuera. En Burke pueden explicarse en este sentido muchas de sus palabras sobre el poder de la Providencia, pero ya es perceptible otra concepción, la cual es ciertamente muy difícil de abarcar por su falta de rigor conceptual. Dicho sumariamente: el pensamiento de la inmanencia o, más exactamente, la fusión de la inmanencia y de la trascenden-

cia, se insinúa ya en él levemente;[19] un sentimiento por las fuerzas divinas, íntimamente operantes en el proceso del mundo, por la interior indisolubilidad de lo terreno y del más allá. Se percibe ello en la forma cómo trata, en las *Reflections,* la doctrina del fundamento contractual del estado. Como *Whig,* influído por la tradición persistente desde Locke, trata esta doctrina en su tenor literal, pero confiriéndole otro sentido, mediante el cual pierde su carácter iusnaturalista. Para Burke este contrato, en el que se funda la existencia de los estados particulares, incide, como él mismo expresa, en una cláusula del gran contrato originario de eterna comunidad que enlaza las naturalezas altas y bajas, el mundo visible y el invisible. Este contrato originario, concebido místico-religiosamente, esta vinculación originaria, tan inmanente como trascendente, de toda la vida histórica, no modificada, a la manera de Locke, por el contrato social de cada generación, decide, para Burke, sobre todos los problemas de la vida del estado —y no puede entenderse sino como conservadora, piadosa y creyente en el derecho positivo—, tal como se estructura a través de la diversidad de la vida real y se confirma —según su palabra dilecta—, por la *prescription.* En esto se reconoce en él al político práctico que ve en la consagración del derecho mediante la *prescription* la mejor garantía espiritual para el mantenimiento de la vida pública y privada. Guiado por instintos prácticos, no por recaída en el derecho natural, reconoce, para los casos extremos, como aconteció en 1688, el derecho de rebelión contra la tiranía y la violación del derecho. Pues ¿de qué otro modo podría restablecerse éste? Pero nada de construir teorías, nada de mirar demasiado a estos abismos, nos advierte. En tales casos no se trata de cuestiones de derecho público, sino de arte de gobierno. Esta doctrina no sólo se asemeja a la propuesta por Hume, sino que recuerda el antiguo derecho estamental de resistencia, pero, a la vez, prende más vasta y profundamente sus raíces en la vida histórica en general.

Tratemos de nuevo, con pocas palabras, de caracterizar la esencia de su concepción histórica. Se trata[20] de un tradicionalismo vitalizado, no todavía de un historicismo, aunque del más alto grado de tradicionalismo. Supremo grado del tradicionalismo, en cuanto éste no actúa como hasta entonces, ingenua e irreflexivamente, sino que es consciente de sí mismo, conciencia que cobra frente a la Ilustración, que se consideraba libre de la tradición. Su principio: "La veneración de lo antiguo es congénita al espíritu humano", expresa a la vez un fenómeno originario de la vida anímico-humana, que se posterga

[19] Observado en el fino libro de COBBAN, *Ed. Burke and the Revolt against the xviii century* (1929), p. 86.

[20] Tal cosa ha sido desconocida en el escrito, por lo demás muy fino y exigente, de Mario EINAUDI. *Ed. Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche* (1930).

fácilmente, pero que resurge sin cesar. Supremo grado del tradicionalismo sobre todo, porque no se trata simplemente del cultivo devoto de las instituciones recibidas y mantenidas históricamente, de las costumbres, privilegios, etc., sino de la vida anímica interior que discurre en el torrente circulatorio y que, por ello, convierte el cuerpo total socio-estatal en una organización de miembros y órganos que crecen simultáneamente. Y esta vida anímica ya no es, como acontecía todavía en Hume, una coexistencia mecánica de resortes racionales e irracionales, sino una unidad en la que, sentimiento y pensamiento, lo consciente y lo inconsciente, el patrimonio de los padres y el propio querer se resuelven unos en otros, mientras que "las sutiles cavilaciones de la razón llevan el peligro de desconocer la sabiduría oculta en la voz natural del ánimo". *Wisdom without reflection and above it (Reflections),* fué la quintaesencia de su doctrina acerca de las fuerzas constructivas de la historia y del estado. Se debía —reza otro de sus principios sustanciales— conducir la política, no conforme a la razón, sino conforme a la naturaleza humana, de la que la razón es sólo una parte y no la más considerable. De este modo el pasado y el presente se fundirían en una unidad más íntima que lo hace el tradicionalismo usual, para proyectarse hacia el porvenir. Y se hace valer el sentimiento de una comunidad estatal y nacional verdaderamente viva, que, excediendo con mucho a las puras finalidades políticas, se convierte en una comunidad cultural. Así surge la famosa definición de la sociedad que, para el sentimiento específicamente inglés, se identifica con el estado: "Una comunión en toda ciencia, una comunión en todo arte, una comunión en toda virtud y en toda perfección. Como los fines de una tal comunión no pueden conseguirse en algunas generaciones, existe una comunidad no sólo entre aquellos que viven, sino también con aquellos que han muerto y con los que todavía no han nacido" *(Reflections).* La hemos traducido literalmente. En la forma que le imprimió la traducción de Gentz de 1793 con los medios de expresión de la época de Goethe y aun dorándola más, ejerció una influencia profunda en la Alemania romántica (comp. mi *Weltbürgertum und Nationalstaat,* VII, 40).

El estado de Burke posee, por consiguiente, en grado supremo, vitalidad, y, además, vitalidad histórica. Pero, ¿llegan en él a plena eclosión, como en el historicismo tiene por fuerza que acontecer, el pensamiento de la individualidad y el de la evolución? Es verdad que el *Commonwealth* inglés se le aparece como una viva totalidad e individualidad estructurada a lo largo de los siglos por fuerzas formativas interiores. En la historia del pensamiento político, esta irrupción de una manera de contemplar al estado más realistamente es, sin duda, de las que hacen época (así lo advierte, con razón. Cobban). En una Historia del pensamiento histórico, que es lo que nosotros nos propone-

mos, debemos recordar las limitaciones de esta irrupción. Burke fué una naturaleza ingenuamente creadora que vió la peculiaridad viva, históricamente desarrollada, de su estado, merced a la vivencia personal y práctica, a su devoción amorosa por él, más de una manera espontánea que con la mirada comparadora del que sabe que lo individual reina en la historia. Pues la idea así entrevista, la absolutiza, elevándola a canon para todos los estados europeos en general. En las *Reflections* dió a los franceses el consejo de imitar la constitución inglesa. Con esto olvidó su propia doctrina de que las formas de gobierno de un país debían acomodarse a sus propias circunstancias y costumbres. No se hizo cuestión de si Francia era todavía capaz de reanimar sus viejas instituciones destrozadas, si el espíritu de la nobleza francesa podía aún realizar algo semejante a lo que hizo la nobleza inglesa. Cierto que no repitió su consejo de imitar la Constitución inglesa de 1688 en sus escritos de los años posteriores. Pero esto no significaba un cambio fundamental de su pensamiento, sino el conocimiento de su impracticabilidad en vista del ascenso de la marea revolucionaria, que ya no permitía para él más que una lucha a vida o muerte.

En este problema fundamental se inhibió su pensamiento individualizador al ser arrebatado por el problema de defenderse en la lucha. El adversario se le antojó pura y simplemente como la noche, la causa propia como la única posible luz. La fragmentación de la vida histórica en épocas de luz y épocas de sombra, en que incurrieron tanto la Ilustración como los románticos puros, fué un peligro a que sucumbió también Burke, hombre de transición entre la Ilustración y el romanticismo. Junto a esto, no puede olvidarse que, en otras ocasiones, cuando su claro espíritu, naturalmente intuitivo, puede mirar libremente las cosas históricas, contempla éstas abarcándolas magníficamente en su individualidad. En sus primeras luchas en favor de un tratamiento "político" del movimiento norteamericano de libertad, destacó las ideas de libertad de las colonias de Nueva Inglaterra, que emanaban del radical espíritu de secta protestante, frente a la soberbia independiente de las plantaciones del Sur. "El análisis de Burke de los rasgos esenciales del pueblo norteamericano es una hazaña asombrosa", se ha dicho (Lennox, p. 182). "Sus proposiciones contienen ya casi los resultados de la reflexión histórica posterior sobre estos problemas".

Su disposición de lucha contra la Revolución francesa pudo hacerle retroceder en el sentido por la evolución y las transformaciones históricas que percibimos ya en su trabajo de juventud sobre los comienzos de la Edad Media en Inglaterra. En las *Reflections* cubre con un lisonjero velo todo el pasado de Inglaterra, bajo el cual la Constitución, el orgullo de su país y de su cora-

zón, aparece como un acto vital integrado por innumerables hombres presentes y pretéritos, pero, en lo esencial, como una imagen conclusa desde hacía siglos. Burke la considera, a la vez, estática y dinámicamente. Como sus conceptos dilectos *prescription y presumtion,* a los que proclama como los más seguros de todos los títulos jurídicos, contienen factores estáticos y dinámicos ¿pensó Burke para lo porvenir en un cambio esencial de las cosas? Admitía un desarrollo por acomodación a nuevas circunstancias, con aplicación lo mismo al pasado que al porvenir, y estaba dispuesto, frente a lo que se desarrolla invisiblemente, a mejorarlo en los detalles, pero temblaba ante la idea de intervenir en el todo. Se opuso a la reforma de la legislación inglesa sobre el sufragio. Hume, aunque mucho más distanciado interiormente del historicismo que Burke, sintió más profundamente los cambios de las cosas llevado de sus pensamientos evolutivos mecánico-naturalistas, viendo escépticamente el porvenir, y hablando de arrojarse en brazos de la monarquía absoluta ante la posibilidad de una futura "eutanasia" de la constitución inglesa. "Jamás nuestra constitución tendrá necesidad de una eutanasia" replicó Burke colérico. Fueron, acaso, sus últimas palabras, pues aparece como conclusión a la cuarta de sus cartas *On a Regicide Peace,* inacabada por causa de su muerte (comp. Meusel, *E. Burke und die Franz. Revol.,* 1913, p. 49). Pero fueron pensadas orgullosa y magníficamente. Están plenamente penetradas de la íntima fuerza vital de la constitución inglesa, de un pensamiento creyente en ella hasta el último hálito de la vida, pero de un pensamiento dogmáticamente creyente.

Con tales pensamientos no podía Burke tener en cuenta el aspecto adverso de las fuerzas evolutivas históricas. Todavía más claramente que en el juicio ya mencionado sobre los valores deseables y posibles para Francia, lo muestran las siguientes palabras de las *Reflections,* que buscaban concitar el odio contra el espíritu de 1789 apoyándose en una concepción histórica general: "La historia está hecha en su mayor parte de la miseria traída al mundo por el orgullo, la ambición, la codicia, la venganza, el libertinaje, la revuelta, la hipocresía, las rivalidades desenfrenadas y los desenfrenados instintos... Estos vicios son la causa de aquellas tempestades. La religión, la moral, las leyes, las prerrogativas, los privilegios, las libertades, los derechos del hombre, son los pretextos" [21]

Burke no podía, por consiguiente, percibir el fundamento del drama que se desarrollaba en Francia, y cayó en la típica debilidad del pensamiento ingenuo y ahistórico de ver en los adversarios exclusivamente motivos inmorales.

[21] Idéntica concepción en la conclusión del *Appeal from the New to the Old Whigs. Eadem semper causa, libido et avaritia et mutandarum rerum amor* etc.

La dinámica de las tempestades históricas es siempre, sin embargo, algo más que un puro juego de pasiones destructivas.

Podrían todavía señalarse otros rasgos de su pensamiento histórico que, vistos desde el punto de vista del historicismo, aparecen como escorias de carácter iusnaturalista dentro de un fuerte proceso de fusión. Pero la mirada queda siempre presa del oro que surge de entre ellas. La pasión política es lo que levanta a Burke por cima de los auspiciadores del nuevo gusto prerromántico en Inglaterra. Que Burke se dejó guiar hasta lo último inmediatamente por ella, lo muestra la célebre apoteosis del espíritu caballeresco de la Edad Media en las *Reflections* (p. 113*ss.*; en Gentz, 1, 105*ss*), que él contrapuso al siglo de los sofistas, de los economistas y de los matemáticos. Pero mientras los prerrománticos celebraban la Edad Media como un espectáculo estético que nada tenía que ver con el ilustrado presente, en Burke se desarrolla, todavía con más fuerza que percibimos en la aportación de Ferguson, el proceso vital de un sentimiento interior de continuidad, de unidad del proceso entre el pasado y el presente. Si alguna vez, dice Burke, llegara a extirparse por completo este sistema mixto de opinión y sentimiento que tiene su origen en la antigua caballería, los daños serían considerables, pues aquélla ha impreso su carácter a la moderna Europa, diferenciándola, en su propia ventaja, de todos los estados del Asia y hasta del mundo antiguo en las épocas de su máximo esplendor. Sumisión orgullosa, obediencia digna, servicialidad de los corazones, que hasta en la servidumbre alumbra la chispa de la libertad, recato del honor, tales fueron las fuerzas psíquicas estructurales que Burke sintió como operantes en la caballería, en sí mismo y en su idealizado estado inglés. No fueron ciertamente las únicas que dieron su carácter a los estados de los países occidentales, como el propio Burke pensaba, pero fueron indispensables, sin duda, para crearlos y conservarlos. Ya sólo pervivían en el *ethos* del moderno cuerpo de oficiales. Y la íntima vitalización del estado que fué la mayor contribución de Burke a la evolución del nuevo sentido histórico prendía en aquélla su sensibilidad caballeresca.

LIBRO II

El MOVIMIENTO HISTORICISTA ALEMAN

CAPITULO SEPTIMO

OJEADA PREVIA SOBRE EL MOVIMIENTO ALEMAN; LESSING Y WINCKELMANN

Volvamos ahora hacia el gran movimiento alemán de cuyo seno habría de surgir, como a su primera y gran estructuración, el nuevo sentido histórico que llamamos historicismo; a tal punto que todos los gérmenes del mismo que hasta entonces encontramos en el resto de Europa son absorbidos y, además, muy superados por él.

Para mostrar con la necesaria intensidad lo decisivo de este acontecimiento hemos de limitarnos otra vez en la selección de materiales. Sabemos que, en el fondo, se trata de un proceso de desarrollo generalizado por toda Europa que si bien comienza en Alemania un poco más tarde, alcanza antes en ella madurez con una maravillosa expansión. A fin de comprobar el carácter europeo del movimiento historicista hubimos de referirnos a escritores franceses e ingleses de segunda fila, particularmente a aquellos que han fecundado el movimiento alemán. Por el momento, concentraremos nuestra atención sobre los verdaderos inciadores del historicismo en Alemania, cuya aportación puede sustituir todo lo que han hecho y pensado escritores de segunda y tercera fila, próximos a ellos en tendencia pero sin la misma capacidad creadora.

En diversos lugares de Alemania se ve germinar un atisbo de las nuevas ideas. Christ, en Leipzig, con sus nuevas autoridades arqueológicas y su nueva interpretación de Maquiavelo (Justi, *Winckelmann*, 12, 345*ss.* y mi *Idee der Staatsräson*, p. 365), Chladenius, en Erlangen, con su teoría del "punto de vista" del historiador (R. Unger, *Ges Studien*, 1, 98*ss.*) comienzan a llamar la atención a mediados del siglo y años antes. La estética de Baumgarten ofrece incitaciones que son afines, por lo menos, a la nueva sensibilidad histórica. No es menester explicar cómo la marcha ascendente de la poesía alemana, a partir de Klopstock, significa, a la vez, el incremento de un nuevo sentimiento de la vida más individualizador, cómo este sentimiento fué fecundado espiritualmente por el pietismo y cómo, de él, brotó una nueva, aunque todavía angosta, sensibilidad para los valores de la poesía primitiva y del remoto pasado alemanes. La analogía de esta tendencia con el movimiento pre-romántico inglés, que le precede en poco, es, por otra parte, evidente.

En una historia del origen del historicismo alemán materialmente exhaustiva, cosa que no pretendemos hacer, deberían mencionarse los importantes trabajos críticos de los teólogos y filólogos Semler, Michaelis y Heyne, tan dignos de ello como las ulteriores aportaciones del pensamiento histórico provenientes de la historiografía profesional, sobre todo de la llamada escuela de Gotinga, la de los Gatterer, los Schlözer, los Spittler y los Heeren.[1]

La tradición de la sólida erudición alemana, reanimada por Montesquieu y la historiografía de la Ilustración de la Europa occidental, enlazada a la gran empresa inglesa de la Historia del mundo, adoptó una tendencia hacia lo universal que comprende a la humanidad entera. Con ello logra captar, como sus predecesores ingleses, más bien la materia del acontecer histórico que la íntima vitalidad de las formaciones históricas.

Hay que loar la efectiva seriedad y sobriedad crítica de su trabajo, pero destacando, en conjunto, que, con su dedicación a las ciencias políticas, supo despertar la sensibilidad para la significación del estado en la historia. El barón de Stein y Rehberg han sido sus discípulos, pero esta sensibilidad queda en ellos todavía dentro de los límites del utilitarismo y del moralismo. La historiografía de los cuatro profesores mencionados refleja, cuando se pasa de uno a otro, las mudanzas espirituales características de la segunda mitad del siglo XVIII, alcanza finalmente, en Heeren, muy apreciable nivel, y nos muestra la aparición de nuevas exigencias históricas, pero no de una manera tan original y vigorosa que nos obligue a examinar en detalle sus aportaciones.

Finalmente, podríamos dejar de lado la historiografía de Johannes von Müller. No fué Müller un manantial con agua propia sino más bien —si se nos permite la imagen— una esponja capaz de absorber mucho líquido, es

[1] El estudio más antiguo de WESENDONCK, "La fundación de la nueva historiografía alemana por Gatterer y Schlözer" (1876) pondera con exceso la aportación de estos escritores dejando de lado los problemas fundamentales. Recientemente encontramos mucho material aprovechable, aunque mezclado también al ditirambo, sobre los de Gotinga y sobre otros trabajos contemporáneos de historia y de historia de la literatura, en el libro de von LEMPICKI, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18 Jahrhundert*, 1920, y en el de Trude BENZ, *Die Anthropologie in der Geschichtschreibung des 18 Jahrhunder*, 1932. Sobre "la historiografía eclesiástica, elementos de su evolución, histórica", W. NIGG (1934) nos ofrece una tentativa plausible: *vid.* mi Conferencia en *Hist. Zeitschr.* 150, 315*ss*. Después, obedeciendo a una incitación de W. Gurlitt, he llamado la atención sobre las nuevas investigaciones de historia de la música, subsiguientes a la aparición del historicismo. Entre los alemanes prevalecen Forkel, von Herder y la *Historia general de la música* (1788 y 1811) en la que se nota la influencia del grupo de Gotinga. Sobre esta cuestión *vid.*, GURLITT, *Zeitschr. f. Musikwiss.* 1.574*ss*; Trude BENZ, p. 146*ss*, y ELDELHOFF, J. N. FORKEL, *Freiburger Diss*, 1932 (en publicación). Más amplia bibliografía: E. HEGAR, "Die Anfänge der neuren Musikgeschichtscheibung um 1770 bei Gerbert, und Hawkins", *Sammlung musikwiss. Abhandlung*. Vol. 7, 1932; H. OSTHOFF, "Die Anfänge der Musikgeschichtschreibung im Deutschland". *(Acta musicologica*, 5, 1933); W. GURLITT, *F. J. Fétis und seine Rolle in der Geschichte der Musikwissensch.* (Informe al Congreso de la Sociedad Internacional de Música, celebrado en Lieja, 1930).

decir, muchas de las tendencias de su tiempo, para luego expelerlas de sí. Su posición intermedia entre pragmatismo e historicismo y los rasgos que recuerdan a Herder, e incluso al historicismo de fundamento religioso de Ranke, han sido puestos de manifiesto en la profunda investigación de Requadt (*Joh. v. Müller und der Frühhistorismus*, 1929); afectuosa y sincera pero sin la suficiente severidad para los aspectos débiles de Müller.

Alcemos, pues, la vista hacia las grandes figuras del movimiento historicista alemán y descubriremos muy pronto que, vistas desde nuestra posición, se dividen en dos grupos, de los cuales, uno, al menos considerado en conjunto, sólo de un modo mediato ha preparado la vía al historicismo, principalmente por haber elevado la vida espiritual alemana; en tanto que el segundo ha contribuído directamente a la formación del primitivo historicismo con más o menos residuos de las viejas concepciones. El primer grupo lo constituyen Lessing, Winckelmann, Schiller y Kant; el segundo Möser, Herder y Goethe. Los primeros pueden ser estudiados sumariamente, los últimos con toda dedicación y creciente interés. El examen sumario del primer grupo no quiere decir que depreciemos su aportación espiritual. El historicismo no es una fe exclusivista que considere a los disidentes como una clase inferior. Por otra parte, la relación de Schiller con el mundo histórico, al margen del historicismo, ha revelado rasgos tan profundos y originales, que su especial consideración nos parecería uno de los problemas más atrayentes, aún por resolver. En la aportación del segundo grupo, que vamos a exponer, se toma en consideración a Schiller más bien como el gran amigo de Goethe que como pensador de la historia. Como tal debemos también posponer a Kant, con su concepto racionalista y progresista de la historia, por poderoso que haya sido su influjo en la transformación del pensamiento filosófico y, como consecuencia, en la ulterior evolución del pensamiento histórico. Pero sobre Lessing y particularmente sobre Winckelmann debemos decir algo, siquiera sea para rectificar las opiniones hasta ahora dominantes sobre su especial merecimiento en la iniciación de un nuevo pensar histórico.

Aquello que separa internamente a ambos grupos se pone de manifiesto, súbitamente, con Lessing; a saber, la oposición entre una manera de pensar en mayor tensión hacia determinados ideales y aquella otra que también tiene a la vista ideales semejantes, y por ello frecuentemente coincide con la primera, pero que, al mismo tiempo, rastrea con impulso creador el secreto de la individualidad en la vida y en la historia, inaugurando, así, el historicismo. Distinguiremos, pues, en el gran movimiento alemán una tendencia más idealizante y otra más individualizadora.

En el *Nathan* de Lessing, la ultima palabra de la sabiduría era el hombre

ideal, "el hombre bueno", no el hombre individual, independientemente de que sea cristiano, judío o musulmán. El arte del retrato tenía para él un valor subordinado puesto que, en todo caso, era la expresión del ideal de un cierto hombre, pero no el ideal del hombre en general (Justi, *Winckelmann*, 3, 212). Sería absurdo negarle la capacidad de sentir y de crear individualidades. Tellheim y Minna son criaturas de carne y hueso, con forma íntimamente individual. En Shakespeare, ha sentido Lessing muy intensamente, a pesar de los rasgos racionalistas de su juicio, que Gundolf ha puesto de manifiesto, las categorías de lo singular y de lo incomparable. "Hasta en la más modesta de sus creaciones va impreso un sello que parece gritar al mundo entero: ¡Yo soy Shakespeare! ¡Y ay de la extraña belleza que se atreva a colocarse a su lado!" *(Dramaturgia,* 73). En *Nathan* pone en boca de Saladino estas palabras: "Jamás he deseado que a todos los árboles les nazca una misma corteza". Pero es cabalmente esta frase la que nos muestra también, si se la considera en el contexto de la poesía de que forma parte, los límites de su concepto de la individualidad, pues sólo lanza una mirada cordial y tolerante a las diferencias que el ambiente y la educación producen entre los hombres, a su corteza, que no es lo importante, en tanto que la médula interna, "el hombre bueno", está contenido en ella. Es el impulso ético, principal y fundamental en esta naturaleza belicosa y, sin embargo, en lo interno infinitamente tierna y apasionada, quien conduce todos sus pensamientos sobre los más altos valores en la vida y en la historia. Así, pues, el método de Montesquieu, que hace derivar del clima las diferencias entre los estados, sus costumbres, su moral y, finalmente, su religión, podía servirle eficazmente para llegar a cohonestar estas diferencias de medio, ya que un ideal de pura humanidad, superior a todas ellas, permanece al alcance de aquellos "que estuviesen por encima de los prejuicios de los pueblos" *(Ernst und Falk)*.

En manera alguna puede considerarse la concepción de Lessing como una variedad de la moral general de la Ilustración inspirada en la tradición estoica. Lo que caracteriza su encendido ideal procede de una llama interna, de ideas esotéricas sobre la relación de Dios, mundo y hombre, que implicaban un carácter místico y que fueron su secreto, alguna vez esporádicamente revelado. Leisegang, recientemente, ha puesto de manifiesto su estrecha conexión de un modo convincente *(Lessings Weltanschaung,* 1931).

El Dios personal y el Todo son para Lessing la misma cosa y Dios se desarrolla en y con el mundo, o sea, un anticipo de la filosofía de la identidad. Esta idea de la evolución estima Leisegang, le separa también de Spinoza, cuyo partidario se reconoce Lessing una vez, aunque con carácter general, en su célebre diálogo con Jacobi. Ya Dilthey *(Erlebnis und Dichtung,* p. 129)

estima que Lessing había preparado científicamente el gran movimiento alemán que conduce a Hegel, mediante las ideas sobre la evolución que había sustentado en su *Educación de la humanidad* (1780). Pero el camino emprendido por Lessing podía conducir, acaso, a Hegel, mas no a Goethe y a Ranke, pues no es la idea de evolución individualizadora del historicismo la que se enuncia en la médula esotérica de la *Educación de la humanidad,* sino aquella idea de perfeccionamiento determinada por un ideal normativo ya defendida por Leibniz y, posteriormente, aunque en formas más groseras, por la Ilustración. Leisegang ha demostrado también la influencia del *Essay on the History of Civil Society* de Ferguson (1766) sobre la concepción de "la educación de la humanidad". Ferguson libera a Lessing de la desesperación que hasta entonces le invade respecto al sentido de la historia; pero no son los elementos conducentes al historicismo, que encontramos en Ferguson, los que influyen en Lessing, sino la idea de progreso que Ferguson defiende. Bien vió Lessing entonces, con su fe en la evolución, siempre ascendente, del mundo divino, que la perfección no es una cosa estática, sino un infinito proceso, como ya lo había hecho Leibniz. Pero los escalones para esta ascensión no tenían para él un carácter individual, sino el que resultaba de su confrontación con verdades normativas. Este objetivo inmediatamente perceptible fué y permaneció para Lessing el hombre ideal de *Nathan,* el hombre que hace el bien por el bien. No podemos conceder a Dilthey que en este proceso universal sea, "al mismo tiempo, preservado el pleno derecho de la individualidad". Sólo indulgente consideración era lo que Lessing quería conceder a todas las abigarradas envolturas y cortezas externas de lo único que le importaba. Tampoco supo que no es tan fácil separar corteza y médula en la unidad individual de los hombres y de sus formaciones.

Así como conviene distinguir exactamente la idea de perfección de la Ilustración, aun allí donde este perfeccionamiento es considerado por ella como evolución, de la idea de evolución individualizadora del historicismo, basta, por otra parte, dirigir una ojeada a la acción que Lessing ha ejercido, como iniciador de una nueva vida espiritual, en Alemania, para percibir que bajo lo distinto y distanciado ha debido existir una oculta comunidad. El poderoso dinamismo de su espíritu, abriéndose paso a través de todo el intelectualismo y racionalismo que le envuelven, le relaciona internamente con lo que tras él vino. Este dinamismo se manifiesta también en la *Educación de la humanidad,* pues bajo las exterioridades de un plan divino de educación de la humanidad la razón es considerada como un impulso dinámico que, a semejanza de la planta que deshace lentamente un muro, se va imponiendo poco a poco y hasta los rodeos que tiene que hacer son necesarios.

Esta obra, como proyecto de una Historia universal de la religión, ejerció un efecto tan fecundo como el ensayo naturalista de Hume.[2]

También dimanan de la *Historia del arte en la antigüedad* de Winckelmann (1764), efectos de profunda significación para un nuevo pensar histórico, si bien en toda cuestión de principio, tanto Winckelmann como Lessing, se encuentran ni más allá ni más acá del límite que separa el pensar normativo del historicismo. Por inequívocos que puedan parecer a la mirada crítica los principios del pensar, es característico de ellos el que puedan recibir un rumbo inesperado que conduce a una nueva región espiritual, mediante un determinado tono individual nacido del fondo del alma.

Para comprender este viraje debemos, primeramente, reducir a sus justas proporciones una opinión muy difundida. ¿No se anuncia el nuevo sentido histórico de Winckelmann, se dice, en su descubrimiento de la sucesión de estilos en el arte y de la conexión de la vida artística con la vida de los pueblos en general y ante todo con sus destinos políticos? ¿No ha superado con ello tanto la consideración arqueológica de la obra de arte, como la razonadora hasta entonces vigentes? En verdad, son éstas grandes e indiscutibles aportaciones, pero no se debe perder de vista que, tomadas en sí mismas, no salen aún del marco de la historiografía de la Ilustración. Hay que subrayar insistentemente que, en ella, además de la idea dominante de perfección se pudo utilizar también la llamada "teoría de las edades" para concebir en gran escala el curso de las cosas humanas.[3]

Crecimiento, apogeo y decadencia de las creaciones humanas pudo ya ser su tema. Basta recordar los trabajos de Montesquieu y Gibbon sobre el destino de Roma. En la obra de juventud de Winckelmann, aún totalmente imbuída del espíritu de la Ilustración, *Ideas sobre la exposición oral de la historia moderna universal (Gendanken von mündlichen Vortrag der neueren allgemeinen Geschchte,* 1751 *Obras,* t. 12. ed. 1829), había ya desempeñado su papel en su aplicación a los imperios y a los estados.

En el dominio del arte, Winckelmann tiene como precursor, según ha demostrado su gran biógrafo Justi (2ª ed. 3, 78ss.), al crítico francés Conde Caylus, que había comenzado a inquirir en el gusto estético nacional los fundamentos del arte y las mudanzas de este gusto nacional en las leyes generales del crecimiento desde la niñez a la madurez. Los criterios de Caylus fueron más vagos, sus instrumentos más débiles que los de Winckelmann,

[2] Fittbogen, en su breve estudio sobre la religión de Lessing (1923), al que llama "el padre de la historia de la religión" (p. 203), olvida que Hume le precedió en la tarea. Puede recordarse también la tentativa de Lafitau.

[3] Acertada en este punto Trude BENZ, *Die Anthropologie in der Geschichtschreibung des 18 Jahrhunderts* (1932), p. 101.

pero los principios que enuncia en su *Recueil d'antiquitès egyptiennes, etrusques, grecques et romaines* (I, 1761) se tocan ya con los de Winckelmann. Por otra parte, el sistema de causas que, según Winckelmann, enlaza la vida artística de un pueblo con la totalidad de su vivir y la subordina a ésta, es el mismo que ya en Montesquieu y en Voltaire entra en juego, a saber: clima, constitución política nacional y espíritu de la época. La tendencia de Montesquieu a construir mecanismos causales, influye hasta cierto punto en Winckelmann, acaso en el modo en que trata de referir el carácter nacional simplemente al clima y al suelo,[4] o bien, en su investigación del porqué el arte en Etruria había llegado a una mayor altura que en los pueblos orientales, pero no tan alto como el arte griego. Pues toda causa concreta fué considerada por él como una fuerza productora de inequívocos y determinados efectos.

Una idea fundamental de Winckelmann sobre la causalidad fué la de que, junto al favor del cielo, que crea la belleza de las cosas corporales y con ella representaciones más adecuadas de lo bello en general, existe la libertad política, de la cual el arte recibe "inmediatamente" la vida y cuya pérdida origina "necesariamente" su caída y hundimiento. Conocida es la idea sobre la acción benéfica de la libertad y los efectos paralizadores del despotismo, idea que recorre todo el siglo XVIII y pertenece al patrimonio de la Ilustración, con alguna duda esporádica (por ejemplo, en Hume). Shaftesbury la había proclamado, tiempo ha, en su frase *liberty and letters*, nacido de un sentimiento de la vida inmediata y genuinamente inglés, mientras que en el continente, dominado por el absolutismo sólo ocultaba muchas veces, un *pathos* teóricamente desvaído y convencional. La autenticidad de la emoción liberal de Winckelmann no puede ser ahora puesta en duda y se la puede concebir como efecto de la inusitada dureza de su juventud, pasada en su patria, la vieja Marca de Brandeburgo. Sin embargo, esta pasión por la libertad, nacida de su propio dolor, no le hubiera impedido abandonar su querida Roma y marchar a Berlín, allá por el año de 1765, defiriendo con placer al llamamiento de Federico el Grande, si éste le hubiese llegado en la forma por él deseada.

Si ya en su Historia del arte Winckelmann puede, en forma suficientemente impresionante para sus contemporáneos, situar la decadencia del arte helénico en la época de la abolición de la libertad y de los diadocos, ello se debe a que sólo de un modo insuficiente conoció las grandes producciones del arte helenístico, que tampoco hubiera podido, con su criterio, apreciarlas debidamente. Y, sin embargo, se vió precisado a afirmar que, en medio de la

[4] "La naturaleza de un país da un aspecto característico y una manera de pensar parecida tanto a sus naturales como a los extranjeros que en él residen." *Erläuterung der Gedanken von der griechischen Werke* (Obras, 1, 125).

decadencia general del arte, fué en Sicilia, y precisamente bajo el despotismo de un Agatocles y de un Hierón II, donde el arte había podido aún florecer; y precisamente este hecho, que hubiera debido desconcertarle en lo que respecta a la validez universal de su tesis, lo expone con una simplicidad exenta de comentarios. En el fondo, como hombre totalmente apolítico, pudo celebrar la libertad política como fuente del más elevado pensamiento, de la verdadera gloria y del arte excelso. Era suficiente libertad para su natural sencillo y jovial[5] que pudiera hablar libremente con sus amigos cardenales en la Roma de la Inquisición, debiendo cuidarse, únicamente, de no llamar Anticristo al Papa en la plaza pública (carta al Conde Bünau, 12 de mayo de 1757, *Obras*, 10, 196). Así y todo, no debe ser impugnada por nosotros la limitada validez de su tesis de la libertad para el arte. Esta idea nació en él, no sólo de su entusiasmo por la antigüedad helénica, sino también de su actitud crítica frente al aparatoso arte barroco y rococó. Fué un sentimiento histórico, delicado y justo, el que le hizo advertir en la transformación del arte que se opera desde Rafael y Miguel Angel a Bernini los efectos de las mudanzas habidas en la atmósfera política general, desde la más libre del Renacimiento a la confinada sujeción cortesana que le sucedió.

El descubrimiento de la sucesión de estilos en el arte antiguo, por él logrado, está también en muy estrecha conexión con la aversión que le suscita el arte barroco y el rococó cuando lo compara con el gran arte renacentista. Las analogías de este cambio de gusto se le presentaban por doquier en su estudio de las obras del arte antiguo y le sirvieron para ordenarlas en etapas históricas. Así el descontento que le producía su propia época, cuya grandeza negaba, tanto desde el punto de vista político como desde el artístico, le sirvió de guía en el mundo histórico y sus transformaciones.

Su examen de la época del Renacimiento —que, como es sabido, para Winckelmann y su siglo, significó la "época de la restauración de las artes y de las ciencias"— le condujo a una mayor sutilización de las ideas históricas de la Ilustración. Nos es conocida, también, la teoría del "espíritu de las épocas", que en la historiografía de la Ilustración, hasta entonces, había sido tratada de manera bastante superficial y que fácilmente desembocaba en un cálculo general del contenido de racionalidad o irracionalidad que las diferentes épocas parecían poseer. Posteriormente, cuando Winckelmann, desde 1755, trocó su existencia de oruga en Alemania por la de mariposa en Roma, y comenzó a sentirse "un juicioso de última hora", este problema llegó, poco a poco, a serle indiferente; ahora sólo quiere saber de cuantos quilates son los valores esté-

5 "Raramente me siento descontento", escribe a Heyne el año de su muerte (13 enero 1768. *Obras*, 11, 455).

ticos que cada época podría producir. Observaría que el movimiento ascencional del arte etrusco, de un primer estadio primitivo a un segundo más perfeccionado, coincidió verosimilmente con el progreso del arte griego coetáneo. Aplicó esa idea al Renacimiento y, como en la antigüedad, vió que tampoco comenzó en un solo país, desde el cual se difundiera, sino que la naturaleza entera de los hombres pareció como si se despertara en todos los países. "Pareció entonces como si se derramara, también sobre los demás pueblos civilizados, un espíritu universal que influyera, particularmente, en el arte, inspirándolo y vivificándolo". Percibimos aquí, de una vez, una sensibilidad para aquellas potencias espirituales creadoras que actúan en la vida de los pueblos, que influyen sobre cada pueblo en forma arrolladora y que se pueden comprender muy bien como un interno acontecimiento vital, pero no explicar simplemente por causas.

Sin embargo, tales y parecidos sentimientos de una nueva sensibilidad histórica no nos autorizan a contar a Winckelmann entre los iniciadores del historicismo. Justi (32, 105) ha pronunciado la sentencia plenamente justa: "El pensamiento que domina su gran obra es, más bien, un pensamiento antihistórico". Su Historia del arte fué, cabalmente, el "pendant" de una Historia de la iglesia de tipo dogmático que refiere al valor absoluto del Cristianismo todo lo que en torno acontece. Hay una belleza, afirma Winckelmann, de valor intemporal, por cuanto se funda en la naturaleza misma y es realizada por ella, allí donde tiene lugar una feliz coincidencia del favor del cielo, la libertad política y el carácter del pueblo, a saber, la de los griegos en tiempos de Fidias y de Praxiteles. El resto de la historia del arte de los pueblos le sirve únicamente de fondo para hacer resplandecer, con su locura, esta verdad más vivamente. La comparación de las diferentes culturas, la investigación de las semejanzas, la explicación causal de las diferencias por medio de causas simples e inequívocas son cosas que se encuentran en la historiografía de la Ilustración, como ya hemos observado repetidamente en el curso de este trabajo. Exactamente como dicha historiografía trató de averiguar por qué se ha llegado aquí a la racionalidad y allá a la irracionalidad, Winckelmann se esforzó en indagar la causa de por qué sólo en Grecia (y en todo caso en el arte de Rafael en ella inspirado), y no en otra parte, se hubiese alcanzado la suprema belleza. También la investigación de las causas y, en general, casi todo lo que se acostumbra a considerar como "histórico", en su manera de considerar el tema, fué únicamente, para él, el medio para un fin, sólo una ciencia auxiliar, para demostrar el valor absoluto del excelso arte griego.

Esto se infiere ya, claramente, de las primeras palabras de su prólogo. Yo

no quiero, dice, ofrecer un simple relato del curso de los tiempos y de sus alteraciones, "sino que yo tomo la palabra 'historia' en la más amplia significación que tiene en la lengua griega; y mi intención es exponer un ensayo de sistema". Así, pues, la historia, en amplio sentido, fué para él sólo información, conocimiento, ciencia de algo. De ella distingue perfectamente una "historia en estricto sentido" que ofrece en la segunda parte de su obra, aunque sólo de los griegos. El subtítulo de su obra reza: "Considerada en las circunstancias externas de la época griega" y fué tratada considerando, como tema principal, el influjo en el arte de los cambiantes destinos políticos, en el sentido de su tesis de la libertad. En la primera parte expuso la esencia íntima y las transformaciones internas del arte griego en los cuatro períodos que en él distingue (estilo antiguo, estilo alto, estilo bello, imitación y hundimiento). Para él, estos períodos corresponden al "sistema", a la visión intuitiva de la esencia, debería decirse, no a la "historia en sentido estrecho". Y aquí se ven los límites que le separan del historicismo. Para este sería intolerable toda distinción entre transformaciones íntimas e influencias exteriores. El historicismo se esforzaría en refundirlas en una fluencia unificadora. Por esta razón sólo reconocería un concepto único de la historia, a saber: el de la historia de la evolución. La característica incoherencia que existe en la historiografía de la Ilustración entre los diversos factores de la evolución, que a menudo hemos observado, muéstrasenos aquí en uno de sus ejemplos clásicos, con esta diferencia respecto a otros ejemplos, que en estos la incoherencia es producto de incapacidad y en aquél de desgana del autor. El arte griego fué para él una cosa sagrada que, ante todo y de una vez, había de liberar de toda dependencia profana, para contemplarlo y reverenciarlo puramente en sí mismo.

"Hay, decía, sólo una belleza como hay sólo una bondad" (Justi, 32 167). Esta belleza normativa es el "analogon" de la razón normativa de la Ilustración. Esta razón normativa se nos figuraba la cima de la mentalidad iusnaturalista dominante desde la antigüedad, y está tan alta que, frecuentemente, presentimos su próximo derrumbamiento. También en el arte y en la poesía, desde que se comenzó a meditar sobre ellos, había dominado un gusto cada vez más normativo y la *Querelle des anciens et des modernes,* que agitó la Francia de principios de siglo, giró, únicamente, en torno a la cuestión de qué norma, si la de los antiguos o la de los modernos, debiera entonces considerarse vigente. Winckelmann, con potente sofrenada, ha conseguido una victoria para el canon de belleza griego. Fué una de las últimas y acaso la más bella victoria del viejo espíritu, en general normativo y absolutista; y fué, precisamente, al más puro y fervoroso adorador de la antigüedad griega,

al que correspondió obtener esta victoria, que significó, también, una victoria del antiguo modo de pensar.

Señalemos aún más claramente las barreras que separan a Winckelmann del historicismo. Nada tiene que ver con aquél, ni la idea de evolución, ni la idea de individualidad del historicismo. Ciertamente, el descubrimiento de la sucesión de estilos y la profunda penetración en las transformaciones del arte, han dado el más fuerte impulso a una contemplación histórico-evolutiva del arte, en sentido historicista. Pero por mucho efecto que causara su método, la evolución que él ofrece, exactamente como el proyecto de historia de la religión de Lessing, permanece en los límites de la idea de perfección, diferenciándose de las formas "ilustradas" de ésta en que la perfección, que se logró una vez, se transfiere al pasado con un anhelo, por así decir, romántico; como algo, en el fondo —a pesar de los buenos consejos que da a los artistas vivos de imitarla— irremisiblemente perdido. Winckelmann contempló la perfección, como dice en el patético epílogo de su obra, "a la manera de la enamorada que, a la orilla del mar, sigue con los ojos llorosos al amante que parte sin esperanza de retorno y que en la vela lejana cree ver aún la imagen del amado". La oposición al historicismo se revela, con toda precisión, en su actitud frente a lo individual en el arte. Lo grande y lo ejemplar en el arte griego, consiste, según él, en que, cabalmente, no buscó lo individual, sino lo ideal como una "refundición" de todo lo que, en belleza, había hallado disperso en los diferentes individuos. Esto nos hace recordar la doctrina análoga de Shaftesbury. Sólo en el período decadente, estima Winckelmann, podrían constituir "la obra más preciada del artista, las cabezas y los bustos, o lo que se llama retratos". Para él, el mérito de los retratos consistía "únicamente en el esmerado trabajo". Esta indiferencia respecto al arte del retrato, que comparte con Lessing, basta para mostrarnos la posición histórico-espiritual de los dos grandes hombres.

Y sin embargo, a pesar de todo, la obra de Winckelmann queda como un hito en la prehistoria del historicismo. Este tardío y delicado florecer del espíritu normativo iusnaturalista encerraba gérmenes que internamente le superaban, conduciéndolo a algo nuevo. La dialéctica del proceso histórico que, por potenciación y por interna plenitud de una tendencia, hasta ahora dominante, puede alumbrar algo nuevo, había de verificarse también aquí.

La más genuina y eminente aportación de Winckelmann, más importante y más fértil que todas sus especulaciones sobre la causalidad, e incluso que su descubrimiento de la sucesión de estilos, fué la entrega de toda el alma a la forma histórica que quería aprehender; la continua elevación de todas las fuerzas del alma, junto a la capacidad intelectual de juicio crítico y a la

específica aptitud de visión artística. Tan pronto como esta parte crítica y visual de su tarea quedaba terminada, suspendíase sobre su objeto con toda su alma, con lo que él llamaba "sentido interno"; y entonces, llegaba el momento en que lo sensible se trasmutaba en algo suprasensible, divino; en que el Eros platónico se despertaba y la obra de arte tangible se convertía en manifestación y símbolo de la divinidad. Esta es su "contemplación de la belleza que emana de Dios y a Dios conduce"; donde "las figuras que representan a la humanidad en una excelsa dignidad no parecen ser sino los velos y ropajes de espíritus pensantes y fuerzas celestiales". Digamos aún algo para hacerlo perfectamente comprensible. La total fusión de lo espiritual y de lo sensible que se revela en él, para asombro del mundo, tenía tan profundas raíces en lo sensible como elevada exaltación hacia lo suprasensible. Su sentido del arte y su sentimiento de la vida, que siempre aspiró a la "amistad" heroica, a la manera de los antiguos, fueron fomentados por su especial inclinación erótica hacia los bellos cuerpos juveniles. Pero este galanteador sensible-suprasensible del arte pudo, en definitiva, decir con Platón: "Lo más alto no tiene figura"

Lo decisivo para nosotros es que el intelectualismo y racionalismo en la aprehensión del objeto, que los críticos de arte de su época llevaban en la masa de la sangre, como lo llevaba la historiografía de la Ilustración, cayeron por tierra, casi por completo, ante la ascensión del alma. "La belleza es uno de los grandes secretos de la naturaleza, cuyo efecto vemos y todos sentimos, pero el concepto universal y preciso de su esencia pertenece a las verdades no descubiertas". También Hume y Voltaire habían hablado de inexplicables secretos en la vida histórica, pero lo habían hecho por perplejidad, al fracasar sus medios de conocimiento. Winckelmann, por el contrario, habló del secreto de la belleza con la certidumbre de lograr acceso a él, no ciertamente por medio de la razón, sino por medio del alma. El concepto de la belleza, decía, se forma por medio de impresiones y no de razones. No era precisamente por la lectura de libros, según su opinión, como podría aprenderse. Por su parte fué uno de los hombres más leídos de su tiempo y la bibliomanía de su dura juventud, tal como Justi nos la describe, produce una impresión casi angustiosa. Es preciso un arranque genial del alma para sacudirse el espeso polvo de los libros en el momento decisivo y volar al reino platónico de las ideas en el que su belleza residía. En esto se anticipó a lo que, después, a los modernos sabios de alto estilo, a quienes abruma la carga de una vieja tradición educativa libresca, les ha sido posible experimentar. Winckelmann sabía que también en este punto sus griegos superaban a los modernos. "Hubo una vanidad de menos en el mundo, a saber, la de conocer muchos libros".

Por ello experimentó, por anticipado, la compenetración anímica con el

acontecimiento histórico, de la cual hubo menester el futuro historicismo como de su peculiar medio de conocimiento. Su indiferencia respecto a lo individual, por cuanto nacida del fondo del alma, tampoco ha impedido que su obra, a la larga, haya contribuído a despertar, cabalmente, el sentido de lo individual. Toda individualidad es una totalidad y sólo como tal comprensible. A decir verdad, Winckelmann no ha sentido todavía lo individual en el arte, pero sí la totalidad. El "sentido interno", enseña Winckelmann en su disertación sobre *La capacidad de sentir lo bello en el arte* (1763), procede de un sentimiento del todo, no de las partes al todo, cosa que podría explicar "un cerebro gramatical". La historicidad de la forma que apasionadamente abrazaba, en verdad, no pudo, todavía, desplegarse en él con toda amplitud, porque la consideraba como una revelación suprahistórica. Pero que lo concibiera ya como una forma, como una gran unidad coherente, significaba también abrir el camino a una consideración histórica individualizadora. La manifestación lisa y llana que figura en la introducción de la segunda parte de su obra, a saber, que él había querido escribir una historia del arte, pero no de los artistas, tenía, por su desviación del pragmatismo personalista, una significación revolucionaria. Ya alabamos en Leibniz la rebeldía de un pensamiento semejante *(vid.* p. 34). La enorme impresión que su obra produjo en sus contemporáneos, demuestra que ya se barruntaba el soplo de un nuevo espíritu.

La compenetración anímica con el arte griego, que Winckelmann practicó, fué una proeza del espíritu germánico ligada a la reacción iniciada ya hacía tiempo. contra el espíritu preceptivo románico-francés. Ya Ranke ha observado que "la vuelta a la estimación del arte antiguo se puede derivar incluso del antagonismo nacional contra las proezas académicas de los artistas que nos vienen de las naciones románticas". *(Obras,* 51-52, 543. "Necrología de Böhmer".) Acaso sea también un rasgo germánico lo que se descubre en las primeras tentativas de compenetración psíquica con Homero y la Biblia de los prerrománticos ingleses. Como típicamente germánica debe considerarse, asimismo, esa peculiar tendencia a la libertad y a la interioridad y a lograrlas sin preocuparse de obstáculos de tipo normativo o luchando contra ellos si fuese preciso. Cabalmente en esta polémica, realiza lo germánico lo mejor de sí mismo, porque esta pugna conduce, asimismo, a una recíproca y beneficiosa fecundación a través del espíritu formal románico. Sin duda Winckelmann no se ha dejado fecundar, en el fondo, por este espíritu tal y como se dió ya en su época, sino por el espíritu antiguo del que había emanado el espíritu románico. Goethe ha explicado, de manera insuperable, el elemento antiguo y pagano de Winckelmann, como una interna afinidad electiva. Y en la santificación del canon de belleza griego descubrimos, igualmente, una victoria

del antiguo modo de pensar. A pesar de todo, aun allí donde nos da la impresión de ser un perfecto pagano, Winckelmann sigue siendo un alemán, si bien un alemán de la más rara especie, por el desenfado y casi infantil empeño por un fin que caracteriza su íntima genialidad. Conserva igualmente, a pesar de su conversión al catolicismo, con el objeto de tener acceso en Roma, un resto de protestantismo alemán. Aún en Roma atiende a su edificación cantando un himno matinal del libro de salmos protestante. ¿Y no aportaba también su hazaña en el campo de la historia del espíritu, la íntima compenetración con el arte griego, un rasgo de la interioridad germano-protestante? Mas para comprender plenamente la canonización de este arte que va ligada a aquel sentimiento y el efecto que con ella produjo, precisa hacer una nueva consideración. Acaso pueda decirse que era en el dominio del arte donde primeramente fué posible, y más fácilmente, ejercitar esta nueva facultad de íntima compenetración, porque en este terreno no fué estorbada por nada, al menos, en las almas receptivas. Toda otra compenetración histórica, por el contrario, corre el riesgo de quedar truncada y no puede penetrar, plenamente, lo que es extraño al meditador. Esto habría de comprobarse en el historicismo en formación del siglo XVIII, principalmente en su dificultad para comprender la vida del estado. A la perfecta compenetración psíquica con la perfecta obra de arte, tal como la logró Winckelmann, se unió, entonces, por interna necesidad, su exigencia de elevación de lo amado a lo absoluto y descubrimos que, cabalmente, de la canonización del gran arte y de la gran cultura griega por Winckelmann arrancó el neohumanismo y el clasicismo alemán, como una de las más fuertes potencias educadoras que resplandece hasta bien entrado el siglo XIX y de la que, aún hoy, pueden notarse los últimos destellos. Goethe, Schiller, Hölderlin, Guillermo de Humboldt han visto, con los ojos de Winckelmann, la "noble sencillez y serena grandeza" del arte griego; a través de él lo han reverenciado y amado y en la humanidad griega han creído ver, finalmente realizada, una norma suprema para la humanidad entera. No puede expresarse el entusiasmo, el goce interno y la claridad que esta fe produjo en ellos. Entre todas las reviviscencias de la humanidad antigua, que, desde el Renacimiento, han resultado fecundas para la moderna, es la más íntima y la más fecunda. Llegó a ser el elemento integrador de lo más elevado que la época de Goethe ha producido; pero se hallaba en contradicción con las tendencias del historicismo en formación que, cabalmente, en plena época goethiana, habían de desarrollarse. Estas tendencias conducían a la consideración individualizadora de todo, incluso de las más elevadas formaciones históricas de la cultura, en tanto que el normativo clasicismo de Winckelmann había enseñado a elevarse desde el agitado reino de lo individual al aire puro del ideal, a las ideas de

Platón que, igualmente, habían ya dejado bien atrás lo individual. Pero el platónico en Winckelmann nos recuerda otro platónico, también amado por él,[6] Shaftesbury, al cual hemos referido una de las raíces del historicismo y la trama platónico-neoplatónica en la textura del historicismo se nos aparecerá, en lo sucesivo, más clara. Así, el más maravilloso espectáculo en el gran movimiento alemán es el de ver cómo, ahora, las consecuencias idealizadoras e individualizadoras del sentimiento del mundo platónico-neoplatónico marchan de concierto para confundirse íntimamente en Goethe. ¿Contradicción? ¿Unidad vital de oposiciones? Nos hallamos ante un secreto de la historia del espíritu. Tengámoslo presente ahora que vamos a referirnos a los iniciadores inmediatos del historicismo.

[6] *Vid.*, JUSTI, 21, 211 y VALLENTIN, *Winckelmann* (1931), p. 165. Con las concepciones reiteradamente excesivas de Vallentin, que pertenece a la escuela de Stefan Georges, no queremos entrar aquí en polémica.

Capítulo Octavo

MÖSER

Por diferente que haya sido la aportación de Voltaire, de Montesquieu y de Hume al pensamiento histórico general, tuvo de común esta afirmación: que el poder efectivo de lo irracional en la historia es enorme. Voltaire la había hecho entre lamentaciones y suspiros. Montesquieu y Hume con sereno reconocimiento y plena comprensión de la mezcla de fuerzas racionales e irracionales que se pone en evidencia por doquier. Pero a ninguno de ellos se le ocurrió que esta mezcla pudiera ser concebida, no de un modo mecánico, sino mediante procesos de la vida individual. Interés por la diversidad individual que se manifiesta ostensiblemente en la vida histórica, lo tienen todos en muy alto grado; Voltaire, por aquella curiosidad para todo lo humano que caracteriza a la Ilustración; Montesquieu y Hume por aquel gozarse en la diversidad que entonces despertaba. Pero ninguno de ellos pudo sentir plenamente el valor peculiar de lo individual.

Para descubrir ese valor debe abrirse la parte interna de los fenómenos individuales y esto, sólo podía ocurrir mediante una transformación en la vida misma de las almas, mediante una nueva experiencia vital. Las fuerzas anímicas habrían de ablandarse y fluidificarse para entrar en una conexión espontánea y confiada. Todo estribaba en la superación del duro y mecánico dualismo entre razón y entendimiento por una parte, y, de los impulsos, inclinaciones y pasiones por otra, y en comprender la interna unidad y totalidad del hombre; al menos, en hacer un aprecio de las fuerzas irracionales del alma, en general, mayor del que se había hecho hasta entonces. La sensibilidad habría de conquistar su puesto junto al pensamiento y el hombre convertirse en un sentimental en un ambiente de racionalismo orgulloso de su racionalidad. Esto ocurrió por reacciones naturales. Toda emancipación opera más allá de sí misma, y libera también en algo a aquellas fuerzas que, hasta entonces, habían estado aherrojadas bajo el dominio de la que se ha emancipado. La razón, una vez lograda su autonomía, quiso conquistar la vida entera y liberarse de todas las ataduras; y precisamente por esto, movilizó la vida entera y despertó en ella fuerzas que ahora habrían de situarse

junto a la razón misma. Esto coincide con las transformaciones que, por primera vez, se operan en la vida social de la Europa occidental a comienzos de siglo, con la ascensión de las clases burguesas y con el nacimiento de un nuevo espíritu burgués. Hemos visto en Shaftesbury y en los prerrománticos ingleses, cómo, entonces, junto al dominio legítimo, cada vez más extenso, de la razón y del pensamiento iusnaturalista, llegaron a descubrirse, por decirlo así, nuevos paisajes en los que florecieron el espíritu, el sentimiento y la fantasía, y nuevos valores de la vida individual. Tampoco Francia permaneció totalmente insensible, pues, ya antes de Rousseau, produjo escritores tan vivaces como Saint Evremond y Marivaux. Nunca se hubiera debido olvidar el impulso que recibió el espíritu alemán de esta primera dislocación del sólido dominio del derecho natural, que entonces triunfaba en la Europa occidental.

Pero en Alemania, ahora, se irá mucho más lejos y se calará más hondo. Se había logrado aquí, incluso a través de Leibniz, una peculiar filosofía alemana que, a pesar de su carácter matemático, enseñó a conciliar la unidad y armonía del universo con la cambiante diversidad de los contenidos individuales. Leibniz, Shaftesbury, Saint Evremond, Marivaux y Montesquieu, y también, finalmente, Rousseau, con su crítica de la civilización moderna racionalizada y su férvido anhelo de una humanidad plenamente natural: todos ellos han contribuído a formar en Alemania el espíritu y los pensamientos del hombre que, en la misma época —después de la guerra de los Siete Años— que Herder, aunque el más viejo de los dos e incluso algo anterior en sus primeros tanteos, comenzó a contemplar con nuevos ojos el mundo histórico: Justo Möser.

En consecuencia, no se le puede considerar sencillamente como "coloso autóctono", según la expresión equivocada de Dilthey. Aquellas influencias europeo-occidentales actúan tan claramente, conforme a su propio testimonio, en la historia de su formación, que no se las puede pensar alejadas de él. Pero una poderosa raíz autóctona existía allí, una vena totalmente original que en él se abría camino a través de todas las influencias de su tiempo y que un *milieu* muy característico y notable ayudaba a alimentar. Lo individual, lo local y lo europeo confúndense en él en aquella magnífica manifestación que ya despertó el entusiasmo del joven Goethe.

El arzobispado de Osnabrück, en el que nació Möser en 1720 y en el que transcurrió su vida hasta el fin (1794), era un compendio de aquellas antigüedades del viejo Imperio que los pequeños territorios habían conservado con mayor fidelidad que los grandes estados. Capa por capa podía ir descubriéndose aquí una historia milenaria. El tipo de vida, la elección de resi-

dencia *ut fons ut nemus placuit,* la arquitectura campesina, todo estaba tocado del viejo estilo germánico. Möser ha descrito de manera inolvidable la labradora de Osnabrück que, sentada en el centro de la casa y vigilándolo todo, es la estampa de antiquísima tradición. Sobre este fondo se suceden las capas posteriores: feudalismo y servidumbre, cabildo catedral, órdenes de caballería, ciudad y burguesía con sus instituciones autónomas; y, aún sobre esto, un notable caso de dicotomía señorial que sólo logra su curiosa forma al término de las luchas confesionales: un obispo católico y un obispo evangélico, este último de la casa güelfa, se suceden, alternando siempre, desde 1648. La más reciente formación social, de la cual desciende el propio Möser, era una nueva formación *de facto,* sin carácter oficial, pero de actuación muy efectiva, a la que Bruno Krusch ha llamado el "patriciado docto" de la ciudad de Osnabrück.[1]

En 1773 aparecen matriculados en ella 33 abogados para una población de apenas 6,000 almas. De ellos salen los secretarios, los síndicos, ect., los empleos que son desempeñados por la burguesía. Los puestos del Consejo de gobierno quedaban reservados a la nobleza, pero el centro de gravedad de los negocios se transfirió, justamente en la época de Möser y, en primer término, en virtud de su gestión, a los cargos que se cubrían con miembros de las familias del patriciado docto. Estas familias cuidaban unas de otras con solícito nepotismo y para el joven Möser un nombramiento de secretario *cayó sobre la mesa, como llovido del cielo, siendo aún estudiante, en 1741.* En plena ascensión social y en posición más desahogada, ocupáronse también de intereses espirituales. Dichas familias nos recuerdan a aquella aristocrácia parlamentaria de Montesquieu, si bien aquí, en Alemania, no se llegó a una *noblesse de robe.* Pero toda esta capa de burguesía docta y funcionaria, llegó a ser el sostén de la nueva educación alemana y además, el primer representante, ante el estado, de las aspiraciones burguesas. Tales aspiraciones políticas no se habían despertado aún, o apenas, en la época y en la sociedad de Möser, que podía aún darse por satisfecha con la ostensible elevación de su ascendiente social y con aprovecharse de las disensiones existentes entre la vieja y encopetada aristocracia. Tales disensiones no eran menos de tres: entre el señorío y los estamentos; dentro de los estamentos, entre el cabildo catedral y las órdenes de caballería y dentro del señorío entre el principio

[1] "J. Möser und die Osnabrücker Gesellschaft." *Mitt. d. Ver. f. Gesch. ect. von Osnabrück,* 34 (1909). Para todo este ambiente histórico *vid.* el atrayente trabajo de Ulrike BRÜNAUER, *Justus Möser,* 1933. Nuestro propio capítulo, que fué escrito antes de publicarse dicho trabajo, se aproxima repetidamente a sus concepciones. Menos nos ha satisfecho el capítulo sobre Möser del libro de G. A. WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik* etc. (1928).

católico y el evangélico, agudizado por la tendencia de la casa güelfa a secularizar completamente y a anexionarse la diócesis de Osnabrück.

Möser se encontraba entonces dispuesto a servir, simultáneamente, a casi todas estas potencias, a llegar a ser *advocatus patriae,* síndico de la caballería, jurisconsulto del gobierno y, bajo estos diversos títulos, a dirigir el gobierno; pero, además, como abogado, a asistir unas veces al gobierno y otras a los estamentos. Esta peculiar actuación podía parecer conservadora y al mismo tiempo relativista e incluso oportunista. Pero su carácter nunca se quebrantó en estas flexibilidades y acomodamientos y, sobre todo, en la atmósfera cerrada del "docto patriciado". A decir verdad, permaneció dentro de sí mismo, se le puede sentir en todos sus actos, pero se elevó mediante un idealismo puramente interior que, siempre animoso en su comprensión de lo cotidiano, supo, empero, iluminarlo y caldearlo. Aquel hombre, bello y distinguido, sintió su vida y el mundo serena y profundamente, los sirvió con seriedad y fidelidad, no como un meticuloso moralista en toda circunstancia, sino como una naturaleza profundamente moral. Gozó de la confianza de sus señores y del amor de sus conciudadanos y no apeteció más grandezas que las que le cayeron en suerte. Mas le cupo en suerte una grandeza mayor: la de llevar, con fuerza original, a la conciencia de sí mismo y a expresión, al mundo histórico en que vivió. ¿Cómo se desarrolló su sentido histórico?

Su relación con la historia y su vida, como al momento se puede presentir, permanecen en estrecho intercambio. Más fuerte es el influjo de su vida sobre su sentido histórico, que al contrario. El fundamento de éste lo constituía el amor al pasado patrio y a sus vestigios, el goce que siente el aficionado a las antigüedades ante el aroma y encanto de las cosas que fueron, un humano instinto ancestral que, en los hombres dotados de él, puede irrumpir, en todo tiempo, en forma tan elemental como el impulso a dibujar, a hacer música o a contemplar las estrellas. Abogados, jueces, profesores que sabían algo de antigüedades, que investigaban viejas relaciones jurídicas y coleccionaban viejos libros y manuscritos ha habido, antes y después de él, en su patria y en todas partes. Möser procedía de una familia que le había transmitido, a título hereditario, una carga parecida; por deseo de su padre, del director de la cancillería de Osnabrück, debía comenzar con una disertación erudita, acaso sobre *de successione foeminarum in feudis prassertin Asnabrugensibus.* Su *Historia de Osnabrück* (comenzada en 1762 y publicada en los años 1768 y siguientes), y las numerosas incursiones históricas de sus *Patriotischen Phantasien* que, para la utilidad y edificación de sus paisanos, publicó en las "Hojas de información de Osnabrück", fundadas por él en 1766 y por él editadas hasta 1782, no son ante todo otra cosa que la

prosecución de estos arraigados desvelos por la historia local. Enseñó la tradición porque él mismo era tradición. Amó lo viejo como se ama el jardín de la casa de los abuelos donde se ha jugado de niño. Pero tradicionalismo no es todavía historicismo. El tradicionalismo puede limitarse a la conservación, frecuentemente muy obstinada, de un viejo solar en que se apoye la existencia para, más allá de él, dejar, sin embargo, reinar ingenuamente el pensamiento iusnaturalista. Pero el historicismo abarca, poco a poco, todo el pensamiento y la imagen del mundo. Para conducir a Möser por el camino del historicismo hubiera sido preciso que su amor a lo antiguo se hubiera convertido en un amor consciente, que comprueba, compara y reflexiona. Esto aconteció mediante su contacto amistoso y hostil, al mismo tiempo, con los ingenios de la época de la Ilustración.

Con incitadora simpatía le afectaron en su juventud.[2] Aquel curioso *ensemble* de Ilustración y sentimentalidad comenzó entonces, a mediados de siglo, a dar fluidez a los círculos burgueses de Alemania. Möser en su época de estudiante en Gotinga, y, como tal, engolado y patético, había [illegible]orado a los franceses Saint Evremond y Marivaux, al inglés Shaftesbury, aprendido de Gottsched de una manera transitoria, se había dejado conmover por Holler, Hagedorn, Günther y, ante todo, por Klopstock, para encontrar, finalmente, en Shakespeare y en Homero, las grandes fuerzas primitivas de la poesía, en las cuales la naturaleza, en su sentir superior a todos los teóricos, había mostrado lo que el arte propiamente es, a saber, el arte inmanente a la naturaleza misma.

Así lo consideró él más tarde. En su juventud dejó abrirse el mundo de las fuerzas espirituales y de lo irracional, como sucedió en todas partes, a través de los argumentos algo sofísticos y eudemonistas de sus mentores; ensalzó, tal vez, "la bienaventurada ignorancia" como conservadora de un órden del mundo mejor y más feliz; prefirió el "dulce error" de la creencia en la inmortalidad a una verdad que le habría aniquilado (1745). Pero logró, por este medio, ya con las armas en la mano, justificar e idealizar incluso la despreciada barbarie del pasado. En el prólogo de su drama *Arminio* (1749), nos hace escuchar atónitos esta sentencia: "No soy de la opinión de que nuestros antepasados hayan sido tan zoquetes como comúnmente se suele imaginarlos, con arreglo a la primera impresión de Tácito." *(Obras,* 9, 204.) Su sentido del matiz individual se insinúa ya cuando habla de las "tenues nebulosidades" *(feinen Wolkungen)* en los actos de sus héroes.

[2] W. PLEISTER proporciona valiosos datos sobre su evolución hasta 1762 en las *Mitt. des. Vereins für Gesch etc. Osnabrücks,* vol. 50.

Se ha observado bellamente[3] cómo en la evolución de su verbo se manifiestan los diversos elementos de su formación que, al principio, se hallan yuxtapuestos, después, por lucha y alianza, se entremezclan y así, de una antítesis en apariencia inconciliable, engendran una síntesis fecunda. El, cuyos intereses de arqueólogo quedan atestiguados desde el primer momento, escribió, precisamente por esto, aún durante largo tiempo, un flúido alto-alemán inspirado en Gottsched, que revelaba bien el influjo de la educación francesa, pero ningún color local. Sólo a partir de la *Historia de Osnabrück* penetra en su lenguaje el fondo maternal del dialecto, la aspiración a lo arqueológico y "el gusto de la tierra" *(Erdgeschmack)*.[4] Comenzó la lucha deliberada contra el espíritu francés, pero éste fué indispensable para flexibilizar su espíritu y para llevarlo a la conciencia de sus raíces naturales y ejerció también su influjo, hasta el fin, en la energía retórica y dramática de su estilo. Lo viejo había sido ahora dominado y al mismo tiempo "absorbido" en lo nuevo. La transición se realizó mucho más lentamente que la de Goethe, ocurrida más tarde, cuando pasó del estilo de Leipzig al estilo de Estrasburgo. Pero la evolución de Möser tuvo que atravesar, si la consideramos con arreglo a la diferencia de dones, un terreno mucho más duro.

Cuando en 1756 terminó su ensayo, años antes comenzado, sobre "el valor de las inclinaciones y de las pasiones ponderadas" (9, 355.) escribía aún en el estilo brillante y recargado que había tomado de Marivaux. También, por su contenido, dicho ensayo aparecía influenciado por la psicología inglesa y francesa; pero, conducido por ellas, penetró en un territorio psíquico que ahora, cada vez más, había de conquistar.

Ello aconteció, como no podía menos de suceder, partiendo de una base racionalista y sentimental. Justamente era entonces la tendencia de la época deshacerse en un blando sentimentalismo, pero, al mismo tiempo, observar sagazmente el juego de los sentimientos. Entonces fueron colocados en los oscilantes platillos de la balanza las diferentes fuerzas del alma, entendimiento, propensión, pasión, virtud, como pesas grandes y pequeñas, pero con la intención final, siguiendo la doctrina de Shaftesbury, de reducir el peso del puro intelecto y de "debilitar un prejuicio que considera la virtud enteramente como un fruto de nuestro entendimiento". Porque también los nobles impulsos e inclinaciones nos conducen por el camino de la virtud. Pero él llegó más lejos, uniéndose a aquellos que distinguen de la virtud, en un sentido moral específico, la virtud en sentido genérico, que es, simplemente,

[3] LAGING, "J. Mössers Prosa." *Mitt. d. Vereins f. Gesch. etc. Osnabrücks*, 39 (1916).

[4] Esta palabra es de Möser 1, 87; de él la toma entonces su discípulo REHBERG, *(Schriften*, 4, 245).

"la bondad de cada cosa", de donde resultaría acaso la crueldad como la necesaria virtud de los tiranos. De este modo reprodujo también, realmente, el antiguo concepto de la *areté* y el concepto renacentista de la *virtù* maquiavélica; pero no del todo, pues dejó claramente en vigor el juicio moral sobre la virtud para lo bueno o para lo malo. Mas todo le impulsaba reiteradamente hacia la plenitud del hombre entero. Se dió cuenta de la objeción que se le podía hacer de mezclar el sentimiento natural y el sentimiento moral. "Sólo que, cabalmente, se encuentra entre estos dos la afinidad que se encuentra entre alma y cuerpo, los cuales se trasvasan constantemente el uno en el otro sin que podamos distinguir con colores las fronteras entre ambos". Con ello descendió a las más tenebrosas regiones donde comenzaba el enigma de la unidad y entrelazamiento de lo anímico-sensible que el racionalismo al uso ignoraba satisfecho. Pero era una tarea muy ajena a él intentar descifrar este enigma por la vía analítica o especulativa. Ahora bien, en la ufana confianza de que todo en el mundo se acomoda y ajusta a la perfección del todo "y que incluso las esferas, tan distanciadas unas de otras, tienen entre sí su relación" —se recordará inmediatamente tanto a Leibniz como a Shaftesbury, a los cuales cita en este libro— aprehendió una idea, que en lo sucesivo se repite en él con más frecuencia, a la que se puede llamar la llave de la puerta del historicismo. Acontece, dice, "a menudo, con la mixtura de nuestra pasión, como con una música conmovedora de la que sentimos la belleza del conjunto sin contar las notas aisladas".

Esta fué la primera concepción de su teoría de las "impresiones totales" *(Totaleindrücken)* de la cual se debe uno dejar conducir. Bajo el cristal de aumento, así explicaba en 1767 (1, 196), aparece cierta cosa como dura, odiosa o terrible, que para el ojo desarmado sería una figura dulce y amable. "¿No es precisa una buena dosis de crueldad a la verdadera valentía como el hollín a los colores grises?" ¿No es preciso un toque de avaricia en el carácter del administrador de una casa, para hacerlo ahorrativo? ¿No es necesaria la falsedad a la desconfianza y la desconfianza a la precaución? El todo puede ser bello y bueno, pero los diferentes hilos que forman su trama pueden ser odiosos. Mas yo quiero atenerme al todo y alegrarme en él.

Al sereno optimismo que la Ilustración pudo desarrollar, que el sentimentalismo que alboreaba potenció y que Goethe, más tarde, profundizó y completó en forma grandiosa, correspondió afirmar gozosamente la totalidad de cada cosa y, finalmente, también la del mundo, a pesar del conocimiento o presentimiento de los más oscuros y problemáticos ingredientes y trasfondos de las mismas.

Pero ¿quién, hasta entonces, había empleado fundamentalmente este mé-

todo de las "impresiones totales" al ocuparse de cosas históricas y políticas? Con bastante frecuencia había sido empleado de una manera inconsciente e ingénua, pero también inconsecuente, pues siempre se atravesaron en el razonamiento los conceptos estables de la consuetudinaria manera de pensar iusnaturalista y destruyeron la frescura de la impresión. Para Möser, ante todo, resultaba claro que, con los conceptos tradicionales, no se podían abordar las cosas de la vida práctica. El hombre instruído científicamente, hacía observar (4, 25), contaba para ello con ideas particulares y determinadas y sacaba reglas que no podían competir con las "impresiones totales" cuando se trataba de acertar. Porque el ojo del mariscal que ha visto mil veces la posición del enemigo, añade impresiones totales a impresiones totales, compara infinitas masas con infinitas masas y saca infinitos resultados.

Esto, opinaba Möser, podía aplicarse a la acción, a la vida práctica. Pero también, como investigador histórico, encontró, mediante las "impresiones totales", que los conceptos con que, hasta ahora, se había elaborado la Historia, por cuanto modernos, no podían adaptarse, sin más, a las circunstancias del pasado, de distinto carácter y expresadas en otro idioma. Recordemos que ya Leibniz había tocado este problema *(Vid.* O. 5, 42). "Siento en todo momento", escribía en 1767 a Nicolai (10, 149), "que el ropaje de las palabras y los conceptos modernos con él ligados, dan mucho que hacer al historiador". Por qué transformaciones no había pasado, por ejemplo, el concepto de "libertad" que, en un período, significó el derecho de los mendigos —*liberi et pauperes* como un sólo grupo—, en el siguiente una preeminencia y finalmente un título de honor. Tan profundamente sintió la pobreza del léxico como sólo podía hacerlo un hombre creador de lenguaje. Pero de la plenitud de vida nueva que existía en Alemania desde el despertar de la poesía, extrajo el consuelo de que la palabra no era el único medio para el hombre de hacerse inteligible a los demás.

El lector inteligente podría "sentir más allá del escritor y hacer salir del alma de este todo lo que en ella quedó rezagado". Se debería, también, cuando se cree haber hallado una verdad, profundizar más y más, suponiendo, de antemano, que aún permanezcan ocultos innumerables repliegues y reveses; y oprimir de tal suerte su alma que ésta dé de sí todo lo que pueda dar; el alma debe llegar al enamoramiento y enardecimiento respecto a su gran objeto (4, 55s.).

Si las impresiones totales, conseguidas en virtud de innúmeras experiencias y actuando en el acto acaso como el vinatero percibe inmediatamente la ascendencia y la vejez de los vinos (4, 12) y el hilador distingue los hilos según las familias que los han hilado (2, 127), son uno de los medios de cono-

cimiento, la gradual e intensiva penetración significativa del objeto, con todas las fuerzas del alma, es el otro medio de aproximarse a los grandes objetos. Se deben trazar, así se expresaba también, "tangentes" a las cosas (4, 13). Se puede en un abrir y cerrar de ojos trazar para la cara de un hombre diez mil tangentes, aunque inexplicables, y lo que importa entonces es saber cuántas corresponden a una cara y si le son adecuadas. Esto lo decía, en primer término, sólo para cuestiones de gusto. Pero tales tangentes las colocaba también en el pasado, aunque con una importante diferencia, a saber: que aquí no esperaba obtener la impresión total o de conjunto "en un abrir y cerrar de ojos", sino por una lenta y paciente familiarización y compenetración con las cosas. Sólo un amor interno a las cosas, un gozarse en el pasado, podía proporcionar la paciencia que este método exige. Ya antes de Möser, como dijimos, no había faltado un amor de arqueólogo hacia el pasado, pero él inició la decisiva y sensacional conciliación de este amor de arqueólogo con el nuevo amor a las cosas humanas, que dimanaba de la potenciada comunidad psíquica de los hombres, de la ascensión de todas las fuerzas irracionales del alma y que abrió los ojos a la totalidad del hombre y de las cosas.

Esta conciliación no la había emprendido todavía ningún otro de los historiadores de la Ilustración, ni siquiera Montesquieu, a quien Möser veneraba, y a quien no faltó, ciertamente, amor a la Antigüedad y entrega al pasado, pero cuya interioridad psíquica se mantuvo las más de las veces dentro de los carriles del racionalismo. Bien vimos el camino hacia dicha conciliación en la Europa occidental, a partir de mediados del siglo, emprendida por los prerománticos ingleses y el joven Mallet. Otro joven historiador alemán, fallecido antes que Möser, también muy estimado amigo de Herder, Thomas Abbt, tuvo ya algo de la nueva interioridad y capacidad sensible, pero le faltó para ello la firme ligazón del arqueólogo con los residuos del pasado, el conocimiento de las fuentes, la contemplación de las cosas y por ello sucumbió su historiografía al espíritu generalizador de la Ilustración. La crítica que Möser ejerció sobre estos defectos tiene una significación general y muestra, con singular claridad, el abismo que media entre la historiografía de la Ilustración y la nueva Historia (10, 147, carta a Nicolai, 5 de abril de 1767). "Un hombre como él no debía trabajar con copias; debía y podía muy bien incluso examinar los originales y su mirada habría descubierto siempre algo más de lo que todos sus predecesores habían visto. Fué, por lo general, un trabajo irreflexivo el de querer reforzar una historia escrita por otra mediante el arte del estilo y la fuerza de las ideas: tal obra sería considerada siempre como una especie de ampliación. *Una y otra deben ser creadas, como sin querer, mediante una atenta y larga consideración del original.* Ser creadas como sin querer:

aquí resuena ya el avance totalmente nuevo en la historiografía, integrado por un trabajo que conscientemente se dirige al original y por una inconsciente fuerza anímica creadora.

La nueva manera de trabajo exigía, por cuanto quería profundizar la visión, ante todo una limitación de sus problemas. Para elevarse a lo universal no se debía uno considerar facultado sino después de haber reunido la mayor fuerza en los más pequeños particulares. También desde los más pequeños particulares de la historia si bien profundamente discernidos, se puede descubrir lo universal. Por el contrario, la manera de considerar las cosas desde un punto de vista histórico-universal introducida por Voltaire, que en Alemania fué imitada por Iselin y Abbt, logró su famosa grandiosidad, únicamente mediante una precipitada revista general de pueblos y épocas que captaba sumariamente todas las formaciones históricas individuales poniéndoles etiquetas de la Ilustración. Möser ha ridiculizado maravillosamente este procedimiento. Pregunté a Abbt, cuenta, si sería conveniente que él se sentara en su sillón[5] bajo el manzano del paraíso y desde dicha atalaya viera brotar, poco a poco, los pueblos y formarse a su alrededor, con lo cual bastaría que dejase a la pluma seguir al ojo para obtener la ordenación de la primera historia. Otro consejo que dió Möser a su amigo Abbt nos hace dar un paso más en el conocimiento de su precoz historicismo. Podría, le dice, "en primer término, considerar con todo cuidado a Roma como una aldea y aceptar la hipótesis de que de labradores se hubieran convertido en ciudadanos; porque a él, esta cuestión: que el derecho agrario se hubiera transformado en derecho civil, le prestaría extraordinario servicio. Y en verdad, nada hace más verosímil la historia de Roma que la gradación que se encuentra en la desnaturalización de sus conceptos rurales". Se ve a Niebuhr disipar sus sombras,[6] se ve la eficacia del método de Möser de la concentración de la mayor fuerza sobre los más pequeños puntos, mediante una primaria inmersión en un fenómeno original de la historia para lograr intuiciones de fenómenos universales valiéndose de la conjetura analógica y acaso, principalmente, de intuiciones nacidas "en un abrir y cerrar de ojos", pero que fueron lo suficientemente fecundas para recompensar "la lenta y paciente" comprobación.

Pero además, con la transformación del derecho agrario en derecho civil, con la conversión de una institución, de una relación jurídica en algo nuevo y totalmente distinto, se habían hecho flúidas, como con una especie de vara

[5] Abbt había hablado del sillón en que pudiera sentarse el lector meditativo, en el prólogo a su *Geschichte des Menslichen Geschlechts* I (1766).

[6] Para la relación de Niebuhr con Möser véanse las breves observaciones de HEMPEL, "J. Möser Wirkung auf seine Zeitgenossen". *Mitt. d. Vereins f. Gesch.* etc. *Osnabrücks.* Tomo 54 (1933) pp. 33 y 53.

de Moisés, cosas que, hasta entonces, se habían considerado rígidas. Hasta entonces se había conocido únicamente el derecho natural y uno y el mismo en todas partes, eterno e inmutable, y el derecho positivo, que de manera tan diferente se había desarrollado según las localidades, pero cuya prehistoria no interesaba, las más de las veces, sino en tanto justificaba su validez y del cual se tomaba en cuenta su ser, pero no su devenir. Igualmente, cuando se añadió el interés arqueológico y se fijó la atención en las transformaciones de una institución jurídica, la erudita investigación alemana no se salió de la simple comprobación de estos cambios y de la conjetura pragmática de sus causas. Ya entonces había dado Montesquieu el primer gran paso y atraído la curiosidad hacia el verdadero devenir, hacia la génesis de las leyes, del derecho positivo nacido de un derecho de naturaleza diferente. Lo había hecho, ante todo, por exigencias prácticas y políticas, para justificar cosas que él, ciertamente, amaba, pero que el espíritu de la época ponía en duda. Pero, independientemente de este trabajo, se había despertado en él una nueva sensibilidad para el encanto y valor peculiar de este proceso evolutivo. Y, en este punto, se reconoce más claro que nunca el influjo provechoso y positivo que Montesquieu ha ejercido sobre Möser.

Exactamente como Montesquieu, Möser se dejó conducir por el nuevo camino por exigencias práctico-sociales. Precisamente el devenir de un derecho a partir de un derecho totalmente diferente, lo había observado Möser cuando, en la práctica de la administración, hubo de ocuparse de la cuestión de cuál fuera la situación real de la servidumbre, cuya abolición exigía el espíritu de la época. Instituciones que un tiempo fueron de derecho público, se habían transformado, como él mismo reconocía, en instituciones de derecho privado; y relaciones de este último carácter, fueron condicionadas y alteradas por elementos de derecho público.

¿Cómo pudo ocurrir este cambio? Möser se planteaba el nuevo problema desde el punto de vista de las causas dinámicas de dicho cambio, llegando a aquella grandiosa construcción de la *Historia de Osnabrück*, la cual no quería narrar como se relatan los desvelos de diferentes médicos en torno a un cuerpo, sino dando cuenta de los destinos de este cuerpo mismo, de su constitución primitiva, de las inflexiones y esflorecencias que operaron la "naturaleza y la necesidad", descubriendo, así, el verdadero objeto histórico de una auténtica historia nacional y del estado referida políticamente al cuerpo común del pueblo. Se ocupaba de Osnabrück, pero pensaba en el pueblo alemán y, en la introducción de su libro, revela con orgullo que, aun ocupándose de un objeto concreto escogido por él, lo utilizaría como medio para dar a la historia alemana, en general, un "giro totalmente nuevo".

Así resultó el siguiente cuadro: el cuerpo de propietarios territoriales libres de los tiempos primitivos, cuyas guerras fueron llevadas a cabo mediante un llamamiento general, perdió su espíritu de cuerpo y su capacidad de resistencia por la transformación de la guerra y del ejército a partir de Luis el Piadoso, por la aparición de las tropas al servicio de los grandes señores, los cuales consiguieron, mediante esta fuerza, convertir a los libres en esclavos, debilitar la unión del Imperio y fundar, poco a poco, el estado territorial. "Las gentes creerán, escribe Möser a Nicolai en 1778 (10, 174), que yo charlo demasiado sobre el llamamiento de la nobleza a la guerra y sobre las tropas al servicio de los señores y, sin embargo, esto me da las hebras más fuertes de mi discurso, acaso demasiado fuertes para una pequeña historia local. Pero para mí no es de ningún auxilio el hilo moral, que considero cosa pueril en la historia; todos los hilos se rompen excepto aquél". El hilo moral. Esta fué la guía de los viejos conceptos iusnaturalistas y pragmáticos con los que los hombres de la Ilustración elaboraron la historia. "Mi desdén frente a todas las consideraciones morales, escribe Möser dos años más tarde en el prólogo a la segunda parte de su *Historia de Osnabrück* (7, VI), ha nacido en el trabajo. Estas consideraciones morales pertenecen a la historia de la humanidad y la historia de un estado no debe ser esto. En éste todo se refiere únicamente a la política". Pura ironía era esta concesión de una historia de la humanidad con derecho a discursos morales, pues este tipo de historia de la humanidad no tenía, como dijo más tarde, ninguna fuerza, ya que no consideraba a los soportes de la historia como afiliados políticos, como accionistas —habremos de volver sobre esta palabra—, sino como hombre. "Si se cumpliera mi deseo, la historia debería aprovechar también al campesino, para que pudiera ver, por ella, si y dónde las instituciones políticas le hacen justicia o no". Dejemos a un lado, por el momento, el motivo utilitario de su investigación histórica que en esta frase se trasluce. Lo esencial es que aquí Möser se desvía conscientemente de los supuestos fundamentales, no ya de la historiografía de la Ilustración, sino del movimiento de la Ilustración, en general. No era el hombre genérico, el hombre abstracto, el mismo en todos los tiempos, cuyos actos pueden ser juzgados según patrones racionales, de igual carácter abstracto, el que le interesaba, sino el hombre concreto, históricamente determinado, con sus particulares penas y alegría, y al que se debe comprender como peculiar. Sólo este espectáculo tiene fuerza. El campesino atado a la tierra sería representado frente al desvaído y filosofante vecino de la ciudad.

Todo esto exige ahora una apreciación aún más profunda. Partimos de los amistosos contactos y de las impregnaciones de Möser por los espíritus de su época, de la receptividad psíquica incrementada por las "impresiones totales",

estas contexturas de innumerables hilos racionales e irracionales, que le condujo a la espiritualización de su inclinación de arqueólogo y al conocimiento de las grandes causalidades dinámicas; pero también fructifican los choques hostiles. Sólo mediante la lucha se abren paso plenamente las nuevas ideas. Ya indicábamos lo que significó para Möser la práctica frecuentación de la vida en el desarrollo de su sentido histórico. Fué el problema permanente del *advocatus patriae* cohonestar con todas las demás obligaciones cosas que traían su origen del pasado y que habían de ser conciliadas con las exigencias del presente, todas las cuestiones de diezmos, servidumbre, libertad de caza, derecho de cercar las tierras, privilegios gremiales, etc. Ello había de ser decisivo para su posición práctica y en consecuencia, también para su posición teórica, ahora que, cabalmente, una invasión de modernas ideas y tendencias antihistóricas y con pretensiones de absolutas, había penetrado en el fabuloso mundo de estas viejas instituciones y que le obligaban a preguntarse si ello redundaría en beneficio o en daño. El mundo ideal del despotismo ilustrado y de la filosofía francesa de la Ilustración solicitaban acceso a la territorial placidez del pequeño estado de Alemania del norte. Y así, mientras que en la vida puramente espiritual y, ante todo, estético-literaria apuntaba una luz más nueva y más fecunda, aparecían en el estado y en la sociedad los viejos principios del derecho racional y natural, ahora con la pretensión a la plena supremacía, y exigían reformas, bien en el sentido de una sumisión general de los hombres, racionalmente administrados y domesticados, bien en el sentido de una humanidad común, pensada como intemporal y abstracta.

Porque en el fondo de las tendencias del despotismo ilustrado se encuentra, como real fuerza impulsiva, la razón de estado entendida a la moderna y tras las tendencias de la filosofía de la Ilustración, las aspiraciones de la burguesía. La fuerza impulsiva ideal de ambas tendencias fué un eudemonismo no muy profundo, pero casi siempre sincero. La filantropía, la prosperidad de los hombres fué la primera consigna. Tras ésta vino, entonces, como segunda exigencia de la filosofía de la época, ya de aliento revolucionario, con lo cual comienza a separarse de las aspiraciones más limitadas del despotismo ilustrado, la reivindicación de los derechos innatos del hombre en el estado y su restablecimiento. Se dice que estas ideas son antihistóricas porque pujan más allá de lo dado históricamente e ignoran a los hombres reales, históricos; pero, al fin, tuvieron la fuerza histórica de arrancarle un importante fragmento y de transformar al mundo.

¿Quién lo hubiera presentido cuando fueron oídas por primera vez estas ideas de los derechos del hombre en Alemania a raíz de la aparición del *Contrat social* de Rousseau en 1762? Möser llegó a vivir su estallido en la Revo-

lución francesa y dedicó sus últimos trabajos a combatir esas ideas. Pero por entonces, en los fértiles años que siguen a la guerra de los Siete Años, llegan a madurez sus nuevos pensamientos precisamente porque tuvo que oponerse, en forma combativa, a las tendencias de las administraciones ilustradas y a las opiniones filantrópicas de su tiempo que constituyen los antecedentes de aquel estallido. Interiormente no se encontraba tan completamente alejado de estas ideas moderadas como pudiera parecer por su celo de luchador, pues también estaba henchido del más puro amor al hombre y, sobre todo, andaba a la busca de la utilidad general, como el hombre medio de la Ilustración. Pero su filantropismo y su utilitarismo iniciaron el viraje decisivo y eligió como objeto de sus desvelos, no al hombre contemplado a través de ideas generales, sino al hombre tal y como lo encontraba en la vida cotidiana, en los oficios, al labrador o al sirviente que, después de mil años de viejos hábitos, aunque se lo prohibiera la sabiduría de su voluminoso gobierno, seguía estercolando su campo con césped, al trabajador de Osnabrück que marchaba a Holanda en busca de ocupación y que, para ganar dinero rápidamente llegaba a vejez prematura en duro trabajo, al ama de casa que en el interior de la casa de labor hila mientras dirige a los criados, al buhonero que logra hacer comprar a los campesinos superfluas fruslerías, etc. Vió a estas gentes, para decirlo con Lutero, por la boca; supo cómo sentían, lo que les alegraba en el trabajo o en la ociosidad, lo que les daba quietud y paz en la hora de la muerte. Ha habido, antes y después de él miles de funcionarios de aldea, párrocos y médicos rurales que se reconocían en el alma del pueblo. Pero su saber permaneció mudo. Hubo también la literatura de los semanarios morales, los cuentos de Gellert y otros que hablaban del pueblo, que lo contemplaban con aire benévolo y preceptoral desde la ventana del vecino. Pero lo nuevo y genial en Möser consistió en haber trazado estas estampas de la vida del pueblo con un sentimiento de simpatía y desde el fondo de esta vida misma, en haber meditado sobre su sentido y continuidad, sobre su origen, su fin y su aprovechamiento; todo ello, con aquella disposición de amor y de alegría en las cosas que le permitió elevarse sobre las valoraciones que Montesquieu hacía de las instituciones populares. Así logró una cálida imagen del mundo en la que bullía la más confusa diversidad, pero llegando, al mismo tiempo, a la más sólida y típica concreción y todo, tanto lo individual como lo típico, conformándose, finalmente, en el conjunto, como una obra de arte creada por la naturaleza misma, esto es, por un hombre obediente a la naturaleza. El arzobispado de Osnabrück, que contaba apenas 120,000 habitantes, llegó a ser para él un microcosmos del mundo histórico y principalmente del hombre histórico.

Porque llegaba a la conclusión de que allí donde el estado y la sociedad

descansan en la producción primaria de la agricultura, debe haber sucedido algo semejante a lo ocurrido en el viejo país de Sajonia, donde la originaria comunidad de terratenientes libres se transformó por las necesidades de la guerra y se plasmaron nuevas formas lenta y necesariamente. Su juicio sobre Roma, muy semejante al de Niebuhr, lo hemos referido ya. A los colonos norteamericanos, entonces en guerra contra Inglaterra, les profetizó —sin duda con error— que, debido a las instituciones nacidas de esta guerra, caerían en un militarismo parecido al de la vieja Alemania de la época del feudalismo (10, 174).

Por todas partes se fijaba en las analogías con la vida histórica que él mismo vivía, sin cegarse, sin embargo, hasta el extremo de ignorar que podía haber formaciones políticas con distinto fundamento que la de los terratenientes libres. La comparación, la búsqueda de analogías, y la afirmación de diferencias la había comenzado ya la historiografía de la Ilustración, pero no había pasado de una analítica causal a pesar de su ya creciente interés por la simple diversidad de todo lo humano, la *variety of mankind*. En Möser, empero, surgió un nuevo sentido de lo individual, junto con el sentido de lo típico y del retorno, que la historiografía de la Ilustración había ya cultivado. Por todas partes vió, en el seno de aquellas analogías, la más rica diferenciación individual en instituciones, costumbres y maneras de pensar, incluso en la manera de pensar del individuo, tan diferente que "tal une a un concepto infinidad de relaciones de las que, tal otro, apenas si percibe una" (5, 310). "Ni siquiera puede un hombre apropiarse las palabras de otro, de suerte que en su boca tengan la verdad con que el otro las trae" (9, 150). Con ello avanzó también en el problema de la singular personalidad individual, pero, como hombre político que era, se interesó, sin duda, mucho más por la individualidad de las formaciones sociales que el hombre había creado,[7] y cuya diversidad le pareció una fuente de vida más elevada. ¿No se operaría, preguntábase, una mayor diversidad en las virtudes humanas y un mayor desarrollo de las fuerzas del alma, si toda sociedad civil, grande o pequeña, fuese más su propia legisladora y se constituyera menos según un "plan general"? (3, 68; 1777). Recordaba el ejemplo de las pequeñas repúblicas griegas y rechazaba resueltamente las burlas de Voltaire sobre las dos aldeas vecinas que tenían leyes diferentes (2, 23).

De este modo prosiguió una polémica, que se hacía más agria con los años

[7] No concuerda del todo lo que dice BARON en su buen trabajo sobre "J. Mösers Individualitätsprinzip", *Hist. Zeitschr.* 130, 50: "La diversidad individual que él buscaba en la historia fué, ante todo, únicamente la peculiaridad de las circunstancias externas; pero en el hombre vió, en todos los tiempos, el mismo político 'sensato'."

y a medida que crecía el espíritu adverso, contra el "plan general", contra los señores del "Departamento general", contra el espíritu ordenancista de los consejeros áulicos del príncipe, contra "la elevada trayectoria de los supuestos filósofos", y finalmente también, en su ancianidad, contra los legisladores de la Asamblea nacional francesa. Así forjó, ya antes de la Revolución, las armas espirituales con las que se comenzó a defender, desde la Revolución, el derecho individual histórico en el estado y en la sociedad contra el derecho abstracto del hombre. Mucho egoísmo duro de intereses existía tras esta defensa de un viejo mundo, no exento de altos valores culturales, contra un irresistible destino histórico que exigía su trasformación. Esto lo hemos observado ya en la polémica de Burke. Se recuerda el lenguaje colérico de K. L. von Haller cuando oye a Möser, ya en 1772, lamentarse de las "petulantes usurpaciones a la razón humana, de las destrucciones de la propiedad privada y de las violaciones de la libertad" (2, 23). Pero también aparece a nuestros ojos, más clara que nunca, la conexión entre la historia espiritual y la historia real, entre los intereses y las ideas, cuando se ve cómo pudo lograrse en estas polémicas el conocimiento de lo que nosotros llamamos "individualidad histórica".

Difícilmente se podría indicar con exactitud el momento en que Möser logra este conocimiento revolucionario, pues la revolución se consumó en él a fines de la quinta década del siglo, como el continuo despliegue de un brote. Cuando en 1762 comenzó la *Historia de Osnabrück* se manifestó realmente ya vivo en él, pero aún no con la fuerza de una convicción profunda, como suele producirla la lucha con el adversario. Pero en los agitados años que siguen a la guerra de los Siete Años, acontecieron en Alemania estas dos cosas: que, de repente, el despotismo ilustrado y tras él la filosofía de la Ilustración, anunciaron, de una vez para siempre, sus aspiraciones generales a la vida pública; y después, la nueva generación dió el violento contragolpe y lanzó al mundo el *Sturm und Drang*. Möser no fué ni será un seguidor de este movimiento y los adeptos al mismo, por lo menos los de la primera época subjetivista, más bien pasaron de largo el estado, palestra, por aquel entonces, de los legisladores ilustrados, destruyendo a su paso sólo alguna que otra cosa. Pero Möser, que justamente quería arrebatar el estado de las manos de aquellos legisladores, percibió la ayuda que podía venirle por este lado. Fué la nueva "doctrina del genio" del *Sturm und Drang*, la que podía utilizar. Y la trasplantó al estado con una destreza sencillamente genial. "Se habla diariamente, escribía en 1772 (2, 21), de lo perjudiciales que son para el genio todas las normas generales y las leyes y de cuánto impedimento son unos pocos ideales para que los innovadores puedan elevarse sobre la mediocridad; y sin embargo, la obra de arte más notable de todas, la constitución del estado,

debe reducirse a algunas leyes generales, debe adoptar la uniforme belleza de un espectáculo francés y dejarse dibujar perfectamente en un pliego de papel, por lo menos en prospecto, en compendio y en fragmentos, a fin de que los señores, en el Departamento, puedan, con ayuda de una pequeña medida, calcular todo lo grande y elevado".

El sentido es claro. Lo que es justo para el individuo lo es también para el estado, puede y debe vivir según su ley individual, no según una regla general. De todas las aplicaciones del nuevo sentido de lo individual, la que es casi más importante y efectiva, a saber, la concepción de los estados como individualidades, fué ya, de este modo, iniciada por Möser.[8]

Sin duda la palabra ingeniosa que para ello acuñó, lo que nosotros llamamos "individualidad histórica", tenía aún el sabor del tiempo viejo. La llamó la "razón local" (6, 86). "Cuando me encuentro con una vieja usanza o una antigua costumbre que en manera alguna quiere acomodarse a las decisiones de los innovadores, me atengo a la idea de que los antiguos no han sido, ciertamente, ningunos locos, hasta que encuentro motivo racional de ellas y entonces devuelvo (aunque no siempre) a los innovadores toda la befa con que han tratado, frecuentemente sin pleno conocimiento, de humillar a la antigüedad y a aquellos que se aferran a sus prejuicios" (5.144). Sobre esto se puede recordar que ya Bodino se había referido a una *locorum ac regionum ratio,* que el hombre de estado ha de tener siempre presente *(De república,* l. v, cap. 6) y que Montesquieu, en el prólogo del *Esprit des lois,* había formulado el gran principio heurístico de que la infinita diversidad de las leyes y de las costumbres no se producen, ciertamente, por la sola "fantasía" de los hombres. Esta fué la manera de pensar que, si bien pudo tomar en consideración los fenómenos irracionales e individuales, no fué capaz, todavía, de sentir su valor específico. Se la ha llamado la manera de pensar "histórico-negativa" (Gunnar Rexius, *His. Zeitschr.,* 107, 500). Möser parece compartirla plenamente, a tal punto que, incluso a la superstición atribuye una utilidad, acaso aquélla de que los ángeles que vuelan invisibles por el aire se podrían cortar si se pone el cuchillo con el filo hacia arriba. Pero en ello se barruntaba ya la agitación interior de algo nuevo. Un humor poético soberano irrumpió y se encontró la encantadora imagen de que los antiguos, con estas supersticiones, hacían lo que con las llaves que, para no perderlas, se sujetaban con

[8] Con esto y con lo dicho anteriormente contra Baron queda refutada la opinión de STEFANSKY ("J. Mösers Geschichtsauffassung", *Euphorion,* 28, 28): "Ni el estado mismo, ni el individuo en el estado, constituyen una magnitud individual". Sólo es exacto que Möser no ha sacado, todavía, del principio de individualidad, todas las consecuencias para el estado y el individuo. También yerra Stefansky en su apreciación de la relación de Möser con lo irracional. Sin embargo, hay mucho bueno en su trabajo.

un trozo de madera. Sensibilidad, nuevo sentimiento de la belleza y utilitarismo fueron las ideas de la época, que Möser halló y aceptó. Lo que en él resucitó pujante, ahora que el valor del pasado penetraba el presente, fué aquel rústico viejo sajón del terrateniente libre bajo sus tilos y encinas, pero sólo pudo hallar su expresión con las formas de pensar y de decir de su época. Así llegó al concepto de "razón local" que, sin duda, fué mucho más que concepto porque derramó sobre él su poético amor. Recordemos a Burke. Al igual que éste, admitió también una coincidencia de lo histórico con lo bello, lo útil y lo racional.

La coincidencia de lo histórico con lo racional la ha realizado Hegel más tarde con grandioso estilo. La razón local de Möser no es idéntica en manera alguna a la razón histórica de Hegel. Si prescindimos del halo poético que la envuelve, no significa, ante todo, otra cosa que la conveniente adaptación del hombre a las necesidades de la vida, diversas y cambiantes a menudo, pero simples en sus elementos y siempre reproducidas. Pero en el fondo, sin duda, se encuentra una profunda confianza de Möser, que emana de su concepción del mundo, de que el hombre, cuando obedece a las necesidades de la naturaleza, obedece asimismo a Dios y de que en la naturaleza actúa una razón divina. El camino a la diversidad no lo abre el Supremo Hacedor, se dice en la memorable discusión con Federico el Grande a propósito de la lengua y la literatura alemanas (9, 146 [9]), en la que se disputan, no ya dos gustos, sino dos concepciones del mundo y dos épocas. Esto nos recuerda que, ya antes de la Ilustración representada por Federico el Grande, Leibniz y Shaftesbury habían enseñado a venerar la divinidad como fuente de una buena y bella diversidad. Bajo su influencia se hallaba Möser cuando transformó el viejo derecho racional y natural en un derecho racional y natural concreto, histórico, de aliento poético y fundado metafísicamente, si bien, en su primer plano, teñido aún de utilitarismo. Pero al mismo tiempo que lograba la capacidad de sentir lo individual en la historia como razón de emanación divina, ayudó también a abrir el camino que había de conducir a la razón universal de Hegel. Su procedimiento hirió al sentido pragmático de los historiadores, hasta ahora dominante, en sus puntos más débiles. Precisamente se le podía aplicar lo que Möser decía, a saber, que sólo tenía presentes los desvelos de los médicos en torno a un cuerpo y acaso las sacudidas exteriores, latidos y heridas de dicho cuerpo, pero no a este mismo con su circulación sanguínea y su orgánica nutrición. Möser eliminó de su narración histórica los motivos personales de las acciones para, de este modo, proyectar toda la luz hacia los acontecimientos colectivos

[9] Reimpresión crítica de SCHÜDDEKOF, 1912 *(Deutsche Literatur-denkmäler,* 122) p. 14.

en todos los grupos y sociedades. La explicación causal por motivos, carácter o accidentes externos fué sustituída, en gran extensión, por la explicación causal de las necesidades reales, las cuales, de vez en cuando, como en el caso de Adelard, el "imprudente ministro" de Luis el Piadoso (6, 319) podrían ser desencadenadas por la debilidad personal, pero que una vez desencadenadas actúan en avalancha y transforman lo viejo en nuevo. Naturaleza y necesidad, ya lo hemos oído, actúan con toda fuerza en la historia. Los derroteros mentales del viejo sentido pragmático siguen actuando en las frases "el gran plan de los antiguos" (6, 98), "los más sabios designios de los pueblos" (6, 140), las " 'faltas' que los colonos habían observado" (6, 151), y otras parecidas. Pero su mérito sobresaliente es el de haber continuado decididamente las tendencias de Montesquieu y el de haber hecho accesible el mundo de las instituciones jurídicas, sociales y económicas, el esqueleto de la vida histórica, para una investigación genética de la historia.

A esto va unido también un progreso sobre lo que hemos llamado pragmatismo objetivo. Allí donde los motivos de la acción individual no eran suficientes para la inteligencia de las cosas, éste solía buscarla en causas objetivas, reales, manifiestas, actuando lo más posible mecánicamente; y las encontró, en forma primitiva, frecuentemente, en acontecimientos de una vez y fácilmente perceptibles, como guerras, destrucciones, cambios territoriales, etc. De esta forma se explicó también la transformación de las instituciones, que por ello no podían librarse del interdicto impuesto por una elaboración meramente descriptiva y exterior. Möser hizo saltar este interdicto, abrió los ojos a las causas inmanentes de las transformaciones, que operan de un modo continuo y reposado, y el camino para su verdadera comprensión genética.

Sin embargo, se atuvo a la denominación "pragmática" para esta nueva especie de historiografía, porque, entonces, la palabra significaba simplemente el ideal para una elaboración científica de la historia, que cada uno podía comprender a su manera. Así se expresa, a propósito de una historia del artesanado y de los gremios que tendría que escribirse: "Al modo pragmático no podría ser hecha tal historia pues así el origen de cada oficio ofrecería un testimonio de las necesidades de aquel tiempo, de la manera de comerciar, guerrear, vestir y alimentarse" (1, 148; 1767). Pero aún más significativa y personal fué la denominación "historia natural" que aplicó, satisfecho, a su género. "En una palabra, es la historia natural de esta asociación lo que se piensa como historia pragmática" (7, VI, prólogo a la segunda parte de la *Historia de Osnabrück*, véase también, 10, 1745). Con esta expresión restableció el contacto con los escritores de la nueva época que tan vehementemente volvían a la "naturaleza". Muchos de ellos encontraron en la naturaleza úni-

camente su propia subjetividad dispersa. No necesitó descubrir la prepotencia objetiva implicada en el concepto de naturaleza y tampoco se dejó abrumar internamente por dicha prepotencia. La naturaleza fué y permaneció para él, como para el campesino, groseramente terrenal y poética al mismo tiempo.

En su camino pudo hacer aún ulteriores descubrimientos de la más general significación. Su nueva manera de ver los fenómenos de la vida y de la historia, individual y dinámicamente, hubiera podido conducir a una ingeniosa y espiritual consideración monográfica, que hubiera tenido la consolación cósmica de un fundamento primitivo universal y creador. Como discípulo de Shaftesbury y de Leibniz conocía este proto-fundamento universal y hubiese podido, dando un paso más, como Herder pronto lo había de hacer, dominar la consideración monográfica mediante combinaciones de la historia universal a modo de tiros por elevación. Pero esto era una empresa peligrosa para la naturaleza de Möser. Como hemos visto, le intimidó el sombrío bosquejo de la historiografía de la Ilustración. También en la limitación fué maestro; pero, aun dentro de ella, realizó el máximo de lo que, dentro de los límites marcados por él mismo, de una historia de un estado y de un pueblo concretos, podía realizarse en materia de visión de conjunto y de fusión de los fenómenos históricos en elevadas unidades espirituales.

Primeramente resolvió el problema de la división en períodos que la más antigua historiografía había resuelto por convenciones reverenciales o primitivas, mediante el arte de formar los períodos de tal suerte que, en cada uno de ellos, pudiera comprobarse una interna y real coherencia, un *leitmotiv* específicamente individual, llegando así, el período entero, a constituir una formación histórica unitaria, una individualidad histórica.

Tendencias a una organización de los tiempos en épocas, delimitadas por algún motivo real, existían ya desde el comienzo de la historiografía de la Ilustración en Dubos, incluso en Boulainvilliers, en Voltaire, en Robertson, a cuyo afortunado modelo Möser mismo se refiere.[10] Gatterer en Gotinga trató del "Método de épocas de los modernos", pero de una manera basta y superficial ("Von historischen Plan" en el vol. 1 de su *Allg. histor. Bibliothek*, 1767, p. 42). Acaso entonces una recensión anónima de la *Historia del género humano* de Thomas Abbt, en la *Biblioteca general histórica* de Gatterer (vol. 4, 1767), ha fecundado el pensamiento de Möser. Contestó afirmativamente a la pregunta de si se podía dar la unidad de una obra de arte a una

[10] Sobre los antecedentes en la *Kirchengeschichte* de MOSHEIM, *véase*, E. SREBERG, *G. Arnold*, p. 596.

Historia universal y deseó tratar, por lo menos un período histórico entero, siguiendo las reglas de la poesía épica. Esta idea ganó en Möser vida y profundidad. Para él, significaba dar a la Historia el aspecto, la fuerza y el vuelo de una epopeya (4, 1495 n. 5, 7655). Como tal epopeya había de producirse su *Historia de Osnabrück*, por cuanto elevó a grandiosa unidad el destino del cuerpo de propietarios rurales libres (6, x).

También debían tratarse en forma de epopeya los diferentes períodos. El numen de este principio de la epopeya le fué visiblemente sugerido por la nueva poesía. En consecuencia, un período no debe comprender la vida de una cierta familia real, sino una completa transformación del reino. Del mismo modo, la Historia del Imperio alemán debía comenzarse por el edicto de paz pública perpetua de 1495, porque con él comienza un Imperio totalmente nuevo, y haciéndola preceder, a manera de introducción, de una referencia al antiguo Imperio en sus comienzos, progreso y total destrucción, como "un sólo hecho", del cual había de seguirse, necesariamente, la nueva unión. Sin tal unidad, la Historia del Imperio se asemejaría a una serpiente partida en cien pedazos, unidos aún por un poco de piel. Diríase que palpita en esta melancólica tentativa de rehacer la unidad de la pobre serpiente del Imperio, un patrimonio imperial, acaso más cerebral que realmente sentido.

La división de la materia por dinastías y reinados, reprobada por él, la había empleado Hume recientemente en su gran obra histórica. Möser, que la había adquirido durante su estancia en Inglaterra en 1764, se sintió superior a Hume aun en otro aspecto. En 1764 escribía a Abbt: "Me he divertido a menudo en Inglaterra, donde frecuentemente he deshecho los nudos allí donde Hume reconocía su ignorancia".[11] De este modo entendió su nuevo método dinámico de comprender los cambios de estructura de los grandes cuerpos sociales.

Y, sin embargo, precisamente de Hume pudo haber emanado cierta influencia en el principio de división en períodos de Möser. Recordemos que Hume había superado su propio principio externo de división, mediante la consideración de que la historia política pone de manifiesto el curso rítmico de la irrupción de la violencia y de la subsiguiente consolidación jurídica. Möser estimó, de manera análoga, que en el comienzo de un período, libertad y opresión trabajan, frecuentemente, en sentido opuesto, pero entonces se producía una obra maestra, bien sea monarquía, democracia o república, que tenía un momento de ascensión, luego se debilitaba y hundía para fenecer. Con un golpe de vista audaz y seguro, resumía: "En Francia han vencido los monarcas, en Inglaterra, la nobleza y los barones, en Alemania, los oficiales

[11] GOETTSCHING, *J. Möser Entwicklung zum Publizisten*, p. 48. Véase también p. 40.

de la corona". Este era el aspecto que el *ancien règime* expirante debió ofrecer al jurisconsulto del gobierno de Osnabrück y síndico de los estamentos. Así se tiene un todo, y también los períodos situados dentro de este todo, que ofrecen la grandeza propia de la epopeya, acaso como aquel "más bello período de la nobleza libre", anterior a Carlomagno, con su ingeniosa economía de fuerzas, pero también con los defectos que prepararon su lenta destrucción.

Posiblemente se puede observar en este ejemplo el peligro del nuevo procedimiento de división en períodos, a saber, el de emplear ideales propios para captar el pasado. Pero la aplicación a la historia de la nueva consideración estética de la obra de arte fué extraordinariamente fecunda. La nueva teoría de Lessing enseñó a considerar, no sólo la interna unidad de la acción, sino también la estricta conexión y la homogeneidad de todos los rasgos particulares. Y recientemente había enseñado Winckelmann que es menester sentir la unidad y totalidad de la obra de arte por íntima compenetración en ella y, además, reconocer el "estilo" común a las producciones de una época. Möser había aprendido mucho de Winckelmann. Pues quien, como él, consideró los "originales" de la historia tan atenta y apasionadamente como se suele contemplar una obra de arte, pronto hubo de descubrir que era un Espíritu el que realizaba todas las manifestaciones de la vida, altas y bajas. Cuando meditó sobre la lucha de los principados territoriales contra las ciudades, que abarca desde el siglo XIV al XVI, vió cuán estrechamente coincidía la potencia de las ciudades, que entonces, aunque reprimida, se debatía por transformarse en poder económico, con su florecimiento artístico. "Se puede afirmar rotundamente que los alemanes habían llevado, simultáneamente, al más alto grado el comercio y el estilo gótico de aquel tiempo" (1, 340; 1767). Así pudo descubrir, impresionado por la conexión de los fenómenos de la vida, la belleza del estilo gótico, lo que hay en él de "duradero, intrépido y suntuoso", antes de que Goethe escribiera sobre el genio y el arte alemán. Y que fué una intuición artística la que descubrió este *concentus* de todos los actos de la vida de una época, lo demuestra el célebre prólogo de 1768 a la primera parte de su *Historia de Osnabrück* (6, XXI): "Los trajes de época, el estilo de cada constitución, de cada ley y, me atrevería a decir, de cada palabra antigua, deben deleitar a los amantes del arte. La historia de la religión, de la jurisprudencia, de la filosofía, de las artes y bellas ciencias son, indubitablemente, inseparables de la historia del estado... El estilo de todas las artes, e incluso el de los despachos y cartas de amor de un duque de Richelieu, está, uno con otro, en concorde relación. Toda guerra tiene su estilo peculiar y los negocios de estado tienen su colorido, su ropaje y su manera, en conexión con la religión y con las ciencias. Rusia nos ofrece un ejemplo cotidiano de ello; y el

ligero genio francés, muéstrase, tanto en los negocios de estado como en la novela. Hasta debajo de la tierra se puede conocer en la línea con que se persigue y se escudriña un rico filón".

"Cada época tiene su estilo", se insiste, más adelante, en la *Historia de Osnabrück* (7, 16). Sabemos que ya la historiografía de la Ilustración, anticipandose en ello a un Voltaire, había descubierto "el espíritu de la época", pero sin desarrollar aquella plena sensibilidad para lo estructural y aquella impresionante penetración que ahora Möser nos muestra. Más antigua aún era la práctica de descubrir y comparar los caracteres de los pueblos. Ulteriormente ha conducido a la doctrina romántica del espíritu creador del pueblo, que fué más estrecha y nacionalista que la doctrina de Möser de la consideración del estilo de la época y del estilo del pueblo. La doctrina romántica de la escuela histórica del derecho condujo, más adelante, a la subestimación en la vida histórica de las conexiones e influencias supra-nacionales y, en el fondo, por sorprendente que ello parezca, quedó unida por un cordón umbilical a la concepción iusnaturalista de la historia, pues substituyó la creencia en la naturaleza humana, permanente y universal, por la creencia en la naturaleza permanente del pueblo, cuya creadora individualidad sintió, en verdad. de modo más íntimo y místico que Möser, que no tenía nada de místico ni de romántico, pero que estaba dotado de un oído muy fino. ¿Pero no percibió acaso más claramente la verdadera melodía de la música histórica, con su presentimiento de la permanente cooperación del estilo de la época y del estilo nacional, que los románticos embelesados con el espíritu del pueblo?

Si Möser se hubiese abandonado aún más a las aptitudes estéticas que en él se habían despertado al contacto con la nueva poesía, hubiera podido renovar, con medios más efectivos de conocimiento, la aportación de Voltaire, consistente en escribir Historias de estados sobre amplia base histórico-cultural Pero su principal interés se orientó hacia la vida social de los hombres en comunidades políticas. Por esta razón sólo concedía que el historiador "utilizara la historia de las artes y de las ciencias, cuantas veces le fuera necesario, para dar cuenta de las transformaciones de los modos políticos" (6, xxn). En la *Historia de Osnabrück* las ha empleado mucho menos de lo que podría esperarse, dadas sus conocidas opiniones sobre aquella conexión. Puede observarse, cómo esta selección y agrupación del material histórico —con la historia política en el centro y en la periferia, aunque unida estructuralmente a aquélla, la historia de la cultura — ha llegado a ser el prototipo de la rama principal de la ulterior historiografía alemana, desde Ranke hasta hoy. Sólo puede justificarse esa selección por la significación central del estado para todo el resto de la vida. Möser no expresó esta idea como fundamental, pero

escribió la Historia desde este punto de vista, porque vivió la vida como hombre de estado.

Volvamos ahora la vista hacia atrás y veremos alzarse una suma imponente de progresos del nuevo pensar histórico: el nuevo método de la intuición empíricamente fundada o, para decirlo en su lenguaje, de las "impresiones totales" y de la aplicación de innumerables tangentes a las cosas; y refundidas en él, la doctrina de la razón local de las cosas, la concepción de la dinámica transformadora de las necesidades reales, la contemplación de lo típico y de lo individual coexistiendo y fundiéndose en la historia, la transposición de la doctrina del genio al mundo de la política, el descubrimiento del verdadero objeto de una historia política y nacional, el principio de la epopeya en la delimitación de los períodos históricos, esto es, la formación de nuevas y grandes individualidades históricas supraindividuales, que, inmediatamente, conducían al más profundo conocimiento del estilo de cada época que plasma todos los fenómenos de la vida, la cooperación del estilo de la época y del estilo del pueblo y, finalmente, un nuevo principio de selección y agrupación de la materia histórica.

De estas innovaciones metódicas generales surgen también fecundas sugestiones para la aplicación de las nuevas ideas a esferas particulares de la vida histórica. "Yo desearía que alguien estudiara las lenguas como Winckelmann estudió a los antiguos" (10, 150; 1767). O imaginó, acaso incitado por Goguet, que se había escrito ya una historia del arado (10, 179; 1779).

En todos estos progresos cooperaron las experiencias del patriota local osnabruguense y del hombre de estado con los nuevos impulsos del espíritu alemán fecundado, por otra parte, por la Europa occidental. El tema central era el del patriota local y el del político; el impulso espiritual lo proporciona el momento internamente vivificador.

Se nos presenta en él, juntamente, el espectáculo de un exuberante capullo en constante desenvolvimiento hacia la flor perfecta, y que no puede, sin embargo, lograrse en el clima que le va rodeando, quedando malograda aquella aportación histórica del más alto rango que parecía desarrollarse en él. Existían obstáculos para ello. Todas las innovaciones de pensamiento que integran el historicismo, llegaron a ser pensadas genialmente, a expresarse o, al menos, evocarse, pero no a ser plena y comprensivamente explotadas. A la plena explotación correspondía, no sólo la nueva visión aprehensora de todos los objetos históricos, sino también una investigación más crítica que hasta entonces. Sólo mediante la alianza de los métodos empleados para distinguir en los escritos del pasado lo auténtico de lo adulterado, lo original de lo derivado —perfeccionados por la filología desde la época del Humanismo—,

con el nuevo órgano de captación de lo individual y de lo irracional en la realidad histórica, de su carácter genético, de la operación conjunta de acción y destino en todo devenir, ha sido posible la maravillosa aportación de Ranke. Precisamente fué la crítica filológica la que contribuyó entonces, una vez más, al conocimiento de lo individual. Pero Möser ha sabido, con gran modestia, que la crítica era su aspecto débil. "Nadie ha sido, en realidad, más modesto que yo, pues siento cada vez más que he llegado demasiado tarde a la escuela histórica y que he descuidado bastante la crítica histórica". Así ha podido suceder que, a menudo, haya tomado por verdad lo que era una fantasía (10, 256). No es necesario comprobar ésto con ejemplos concretos. El "sentimiento positivo de la verdad", al que se entregó Möser, como sustitutivo de su insuficiencia, ha producido, sin embargo, grandes cosas.

Pero prescindiendo de la ausente depuración crítica de sus ocurrencias, también su idea más original y fecunda ha resultado fallida en su plena operación y aplicación en cosas importantes. Compáresele con aquéllos de sus contemporáneos que han hecho el máximo por la transformación de la vida espiritual, con Herder o Goethe, y se verá que, precisamente para la comprensión del mundo histórico, poseyó, antes que ellos, un medio insustituible de conocimiento, por su conexión con el estado. Sin embargo, le faltó a él, que muy pronto comprendió el poder de la pasión, la fuerza y el fuego de una gran pasión, la plena conciencia, la completa entrega de la individualidad creadora, sin las cuales no se hacen accesibles, en último término, las profundidades del mundo histórico.

La ulterior aportación de Ranke supone, no sólo la de Möser, sino también las de Herder y Goethe y la labor preparatoria de los románticos. El hecho de que Möser no se adhiera al subjetivismo del *Sturm und Drang* ha influído en su aportación histórica, no sólo como estímulo sino también como rémora.

Aunque le fué dado reconocer, ocasionalmente, la significación del individuo creador —piénsese en su alusión, ya citada, al mariscal actuando como creador, con arreglo a sus "impresiones totales"—, retrocedió ante el ímpetu de las necesidades reales, a las que concibió, ciertamente, de un modo dinámico, pero que expuso siempre en forma demasiado utilitaria. Poder contemplar la vida político-social con los ojos de la nueva sensibilidad artística, abiertos por el movimiento espiritual europeo-alemán, llegó a ser su carisma. Pero este sentimiento del arte se desarrolló en él al par de aquel utilitarismo con que la Ilustración había considerado al estado y a la sociedad. Y aún podría preguntarse: el estado y la sociedad, tal como Möser los tuvo ante los ojos, ¿estaban, efectivamente, en condiciones de ser conocidos en su plena potencia

y vitalidad? ¿No debía, para ello, ofrecerse a la vista de los hombres un espectáculo mayor de desarrollo de fuerzas políticas y sociales? Burke tuvo tal espectáculo ante la vista. Pero Möser vivió en el mundo restricto de la pulverización política de Alemania y desde él observó la, hasta entonces, más fuerte potencia de la historia alemana, el absolutismo creador del estado, que, desde aquel ángulo visual, podía mostrarle más sus deficiencias que sus realizaciones. Sin duda había aprovechado su larga residencia en Inglaterra (1763-64) para asimilarse la imagen de unas fuerzas políticas gobernantes de muy diversa naturaleza.

Pero lo que ahora aparece con toda claridad, es que sólo podremos lograr la final comprensión de su concepción de la historia, de sus preferencias, así como de sus limitaciones y unilateralidades, si llegamos a un escrupuloso conocimiento de su posición ante el estado —hasta ahora definida, únicamente, en sus rasgos esenciales—, de sus ideales y máximas políticas. La idiosincrasia de Möser exige que, en el mismo orden de ideas, debamos ocuparnos también de su posición ante la religión.

Las ideas políticas de Möser se fundan en dos elementos que, si se examinan al desnudo, parecen heterogéneos y han conducido, aquí y allá, a pequeñas vacilaciones; pero que en él están de tal modo confundidos que no puede hablarse de una profunda cisura en su carácter político. El primero de estos elementos es un ideal de estado muy íntimamente sentido, de matiz romántico, en el fondo, por cuanto nace del anhelo hacia un pretérito idealizado, cuyos restos aún vivos excitaban más ese anhelo. El segundo elemento no es otro que el sentido del estadista para la necesidad actual del estado, la idea de la razón de estado del interés de estado, cuyos contenidos cambian según las peculiaridades de tiempo y lugar, pero que, como ley formal de la vida del estado, domina soberanamente a través del tiempo y del espacio y, más tarde o más temprano, se abre paso a través de todas las suspensiones aparentes. Maquiavelo, un día, hubo de descubrir esta ley y pudo conciliar con ella el llevar en el alma un ideal propio de estado derivado de un pasado glorioso. Y Möser pudo hacerlo también. Ya hemos visto con qué ardor juvenil intercede por sus antepasados germánicos en 1749. Ello era nuevo y atrevido, pero estaba también en la tendencia prerromántica del interés por los tiempos primitivos que se introducía por doquier en la Europa de mediados de siglo. Para Möser este interés se transformó en el más cálido amor por la edad de oro que, según él, había florecido en Sajonia antes de su conquista por Carlomagno, cuando los numerosos "propietarios de tierra" formaron el estado.

La frase de Montesquieu en que afirma que el origen de la libertad inglesa se encuentra en los bosques de Germania, que tan inconmensurables efectos ha producido en el pensamiento y aspiraciones histórico-políticas, acaso pudo también haberle inflamado y haber fundido en una idea consciente impresiones y sentimientos ya predispuestos.[12]

La comprimió, por patriotismo local, en contraposición al tenor literal de la frase de Montesquieu, a los sajones (5,121) y estimó que, entre los suevos y los sajones, había existido una profunda diferencia de constitución. En el viejo estado de Sajonia vió él, que prefería "la verdadera felicidad de una nación libre" a todas las producciones de las artes plásticas, la suprema obra de arte creada por el espíritu humano, "un edificio que, en todas sus partes, ha sido construído con arreglo a los más elevados ideales". Las pequeñas repúblicas griegas, no han sido, a su lado, otra cosa que muñequería. "El espíritu de libertad y el arte de garantizar pacíficamente la prosperidad contra toda usurpación del poder y de la ambición, debemos agradecérselo a los sajones". Es cierto que calificó una vez de áurea (5, 85) la época del hombre que destruyó la libertad sajona, el período de Carlomagno, pero sólo porque su solicitud había favorecido a los propietarios libres, pero la *Historia de Osnabrück* (6, 192ss. véase también 6, xi) derivó la siniestra evolución ulterior precisamente de las instituciones de Carlomagno. En todo caso hace comenzar bajo el reinado de sus sucesores aquellas transformaciones de la constitución, ya mencionadas, que de la antigua magnificencia de los propietarios libres sólo había dejado ruinas, aunque muy bellas y dignas de ser conservadas. No hay duda que consideró, con profunda y hasta apasionada tristeza, como una *ruere in servitium*, esta encrucijada de la historia alemana. En la *Historia de Osnabrück*, en una observación, disimulada con penetrante amargura, dijo (6, 185): "La verdadera libertad no soporta dejarse juzgar y tasar (imponer cargas) en los casos que se presenten por otros que no sean sus propios conciudadanos libremente elegidos. Que una nación pierda este derecho, es cosa que ha acontecido frecuentemente; pero que lo pierda sin sentirlo y sin exhalar por ello ni siquiera un suspiro, esto es de admirar". Así, pues, tenemos hoy, dice en otra ocasión (6, 193), "a lo sumo, una libertad que lleva consigo el sello de la gracia". Bastaba con que volviera la vista hacia su favorito, el campesino, para que corriera por su ideal de libertad viejo sajón algo de aquella aversión rousseauniana contra la refinada y artificial civilización. "Se ve diariamente que, de cien obedientes servidores, ninguno tiene la dignidad y el aplomo

[12] El primer testimonio, aún generalmente admitido, del ideal de libertad de Möser, en los ensayos sobre el *Valor de las inclinaciones etc.*, publicados en 1756, no muestra ninguna influencia de la frase de Montesquieu.

de un campesino" (6, 99, véase 1, 233). Pero él mismo vivía en "la jaula dorada de la ciudad" y pertenecía a aquellos "oficiales de la corona" que habían vencido en Alemania y que ahora la regían. Consideró como una "terrible consecuencia" que el campesino, después de la abolición total del llamamiento de la nobleza a la guerra y del ocaso del honor nacional, tuviera que participar en las guerras de sus señores, aunque éstas interesaran exclusivamente a éstos y no al país (6, 339ss.), pero ejerció sus cargos oficiales, tanto al servicio de los estamentos, como al del príncipe, de una manera ejemplar, discreta y conciliadora, sin criticar el rígido sistema burocrático en que servía. ¿Los sirvió incluso con inequívoca satisfacción? ¿Cómo se resuelve esta contradicción?

Su hija decía de él: "Mi padre, que odiaba a los escritores y a los jugadores aun cuando se complacía en escribir y jugar" (4, 3) —dicho sea de paso, en jugar muy fuerte, como Krusch ha demostrado—. Fué una naturaleza plena, vital y racional al mismo tiempo, un socarrón y un censor moral en una misma persona, que recordaba, en más de un aspecto, aquella unión de naturaleza vivaz y severidad de conducta que observamos en Goethe; capaz de concebir ideales que se hallaban en rígida oposición con el mundo que le rodeaba, pero capaz también —como así fué— de servir a esta vida, ni del todo buena ni del todo mala, con serena resignación y el más severo sentimiento del deber. De este modo le fué posible, en el eterno conflicto entre ideal y destino en que el hombre se encuentra, sin renegar del ideal, soportar el destino dispar y reconocer en él la relativa bondad. Por esta razón pudo hacer un elogio, en la conclusión de su *Historia de Osnabrück* (7, 2, 187), incluso de aquel —considerado desde el punto de vista de su ideal— calamitoso resultado de la historia alemana: pluralidad de estados absolutos en la que habían de perecer, tanto la libertad pública como el poder y la grandeza imperiales, elogio en el que no deja de percibirse el semitono de la resignación y del *pis-aller*. "Es una gran felicidad, frecuentemente desconocida, que el príncipe ejerza sobre todo el territorio un poder uniforme". Pues dicho poder puede "procurar a la generalidad de los súbditos tranquilidad, seguridad y justicia", mantener dentro de sus límites a los altos estamentos privilegiados y llevarlos, en su propio beneficio, a sostener el poder del soberano.[13] El arte política de Möser consistía en mantener el permanente contrapeso de los intereses del príncipe y de los estamentos. Ya dijimos en la intro-

[13] En forma parecida, aunque más acerba e irónica, habla sobre esta "felicidad" en el prólogo a la primera parte 6, XVIII. No puedo encontrar una esencial modificación de su actitud frente al absolutismo, tal como la supone SADOWSKI, "J. Möser als Politiker" (*Königsberg Diss.*, 1921, p. 62).

ducción que sus cargos pudieron predisponerlo a una actitud conservadora y, al mismo tiempo, relativista.

¿No era tal carácter el más apropiado para una elaboración historicista de la historia? También el historiador moderno debe, frecuentemente, establecer contrapesos en sus criterios. Por la inmersión inductiva en su materia, logró una representación de lo que hubiese podido llegar a ser el *optimum* de la evolución individual, que él investigó; de los objetivos e ideales inmanentes a que ella tendía, que alguna vez lograba, pero, en su mayor parte, sólo incompletamente o en manera alguna conseguidos. Pero no debe juzgar exclusivamente con el patrón teológico de este ideal lo acontecido, porque se verá, en ese caso, obligado a violentarlo. Por eso debe emplear una segunda medida que tenga en cuenta la dinámica de la pura causalidad, el juego de las fuerzas que hayan llegado a ser realmente efectivas. Esto le dispone, tolerante y comprensivo, para lo que habiendo podido nacer recto y bello, por su naturaleza, el destino torció. Con el ideal de un crecimiento rectilíneo de la libertad y de la grandeza alemanas ante los ojos, no ha rehusado Möser su solícita atención a los torcidos engendros de la nacionalidad alemana.

Acaso uno de los rasgos más característicos de Möser es, igualmente, el de que, a pesar de su romántico ideal, de su resentimiento contra su propia época y más de un aspecto de inspiración reaccionaria, no se convirtió en un reaccionario dogmático de los que escinden el mundo histórico en una parte celeste y otra infernal, sino que, reconociendo el curso de las cosas supo inclinarse ante el dinamismo de "naturaleza y necesidad". El perfecto historicismo implica también la capacidad de resignación y exige respeto ante el destino. Requería algo de lo que Möser dijo sobre Carlomagno, el destructor de la libertad de los sajones: "Si sus empresas han sido justas o injustas, es vana investigación si se realiza después de la victoria. Fortuna y grandeza le eximen de una vulgar justificación" (6, 165). Requería, también, algo que él, que en dignidad y fuerza colocaba al campesino por encima de obediente servidor, tuvo, sin embargo, que confesar, a saber: que el campesino alemán no se podía comparar con el campesino inglés u holandés y que nunca se podría elevarlo a la "propia dignidad nacional" (6, 98). Aunque fué templadamente hostil a las ciudades y alabó a los antiguos sajones por haberse opuesto a la introducción del dinero y a la constitución de las ciudades (6, 127), pudo, no obstante, como ya vimos en otras referencias, justificar la grandeza de las ciudades alemanas en la segunda mitad de la Edad Media y deplorar el destino que destruyó, una vez más, esta exaltación del espíritu nacional alemán, esta gran posibilidad para la formación de una potente cámara baja alemana (1, 338). Y él, que se desgastó en la lucha contra el espíritu de la época, pudo, no obs-

tante, ponderar también la fuerza histórica "de las opiniones de los hombres, espontánea y libremente formadas". Planteó la cuestión de "si no sería caso de promover cada cien años una revolución general en las cabezas de los hombres, para producir una fermentación en la masa moral del género humano y, con su ayuda, mejores apariencias que las que ahora tenemos" (1, 428; 1770). Esto fué lo más atrevido que él, superándose a sí mismo, se ha permitido en materia de revelación histórica, de sentido abierto a las rejuvenecedoras y fecundas fuerzas del espíritu. Una vez más se percibe aquí el viento que sopla del lado del *Sturm und Drang*.

Pero donde mejor aplicó este sentido fué al ocuparse del más grande fenómeno histórico de su tiempo: la monarquía federica. Otra vez superándose a sí mismo. Porque ya fuera que le aplicara la medida de su ideal de libertad viejo sajón, ya que la comparara con la indulgencia y afabilidad de su idílico estadito de Osnabrück, de una manera o de otra debía de antojársele hostil y apenas soportable. Y, no sólo su sentimiento político, sino también su sentimiento estético, prendido a la idea de la individualidad, se sintió herido ante el espectáculo de lo que había llegado a ser la guerra y el valor personal en ese estado. "Nuestra total concepción de la guerra no deja ningún margen al valor personal. Son masas sin alma, dispersas, las que deciden el destino de los pueblos... Tal concepción debe, necesariamente, suprimir toda variedad y toda perfección individual, las cuales son, sin embargo, la sola y única cosa que puede hacer grande a una nación" (1, 397; 1770). También cuando, en 1781, enfrentándose al propio rey Federico, tomó la palabra en defensa de la lengua y literatura alemanas, no se recató de mostrarle la paralización de toda la vida espiritual que el absolutismo principesco, "la marcha maquinal del estado", tenía ya sobre su conciencia. Pero las grandes fuerzas históricas operan siempre en forma discordante, beneficiosa y dañinamente al mismo tiempo. Esto lo ha sentido Möser, tanto en el caso de Carlomagno como en el de Federico el Grande y hasta en la evolución de su propia historiografía, haciendo la grave confesión siguiente: "Nuestro estilo histórico se ha mejorado a medida que el nombre de Prusia resplandecía, haciéndonos más importante y más preciosa nuestra propia historia. Sólo cuando tengamos más intereses nacionales, sentiremos más intensamente los acontecimientos y los expondremos de manera más fecunda".[14]

Ya sabía, él, también, que la gran historiografía recibe su más fuerte impulso de una potente conmoción de la existencia nacional, ya sea provocada por un suceso feliz o desgraciado. No fué ninguna causalidad que el definitivo despertar de su oración se produjera precisamente en los años en que el

[14] 9, 156; Schüddekopf, p. 23.

rey Federico, por su heróica determinación, proporcionó de nuevo a los alemanes un gran acontecimiento histórico.[15]

Así se produjo una rara y fecunda tensión en el pensamiento histórico de Möser. La monarquía federica era un fenómeno histórico sobre el cual debía pronunciar, al mismo tiempo, un sí y un no íntimos. Bajo esta sensación, empleó la perforadora, en el restricto espacio de la diócesis de Osnabrück, para descubrir todos los estratos de la evolución alemana, hasta llegar al más antiguo y, en su opinión, el más valioso. De este modo logró, tanto una idea del poder de un gran interés nacional, como el conocimiento de la presión de las cosas que hasta ahora había obstaculizado la expansión de dicho interés nacional, pero que no, por fuerza, habría de impedir su expansión en el porvenir. No ponemos aquí en duda si el valor de la libertad pública de la vieja Sajonia, del que partía, era tan alto como él creyó. Lo que sí es seguro es que se logró una grandiosa síntesis de la sensibilidad valorativa y de la consideración causal.

También la historiografía de la Ilustración produjo tales síntesis. Pero sus valores universales actuaron de una manera abstracta y desvaída comparadas con la concreta y vivaz sensibilidad de Möser, y las series causales de aquélla fueron, a lo sumo, de un sentido pragmático superficial, en tanto que la consideración causal de Möser, de "naturaleza y necesidad", se elevó a una percepción interna del destino, que el hombre de la Ilustración pudo vislumbrar alguna que otra vez, es cierto, pero raramente. A este propósito recordamos las afirmaciones de Montesquieu, Hume y Gibbon.

Este poderoso sentido de lo dinámico, la "naturaleza y necesidad" de las cosas, fundióse con el segundo de los elementos en que, según dijimos, descansaba la ideología política de Möser, la vieja idea de la razón de estado, efectiva desde Maquiavelo, la idea del interés de estado. La expresión "interés nacional" ha resonado, ha poco, en nuestros oídos. La encontraremos en Möser tan frecuentemente como las expresiones interés del estado, motivo de estado, prudencia del estado. Las lecturas políticas e históricas de la juventud de Möser se habían extendido hasta Maquiavelo y Pufendorf, en cuya "Introducción a la historia de los principales reinos y estados" se expone, por extenso, la doctrina de los intereses de los estados. Frente al maquiavelismo, en sentido estricto, mostróse inmune por su ardiente sentimiento moral y del bien común. Pero, por su influjo, despertó en él ya tempranamente una concepción del carácter especial de los negocios de estado. Ya en sus primeros ensayos literarios, a mediados de los años cuarentas, habló de las "reglas eternas" del

[15] Justamente puesto de relieve, también, por Brandi, en su introducción a los escritos escogidos de Möser: *J. M. Gesellsch. u. Staat*, p. xxx.

hombre de estado, "donde puede encontrarse el fundamento de todas sus empresas" (Pleister, 42; sobre esto Göttsching, *J. Möser Entwicklung zum Publizisten*, 1935, pp. 155*s.*).

Ya hemos seguido la supervivencia de esta doctrina en la historiografía de la Ilustración y cómo, por regla general, fué utilizada en un sentido mecánico y utilitario, alejado de la interior vivacidad que, más tarde, recibió en Ranke. En Möser no escasean del todo las aplicaciones particulares de ella; así, por ejemplo, cuando al comienzo de su *Historia de Osnabrück* quiere demostrar, con arriesgados argumentos, que el interés de estado de los antiguos habitantes entre el Weser y el Rin y el de los antiguos germanos, que equipara a los suevos, ha sido diferente. Pero los fecundos conocimientos que debía a la doctrina prevalecieron, y así pudo poner de relieve, aunque algo agudizado, pero con perspicaz golpe de vista en lo esencial, el momento crítico más importante de la interna evolución del Imperio, el que significó el *statutum in favorem principum* de 1231-32. Era contrario, dice con razón, "al verdadero interés de estado del emperador" (1, 393), e introdujo una "modificación en el interés de estado de todos los príncipes" (7, 2, 57*ss.*). Con anterioridad habían roto hasta los más pequeños eslabones de "la cadena de la antigua jurisdicción y dependencia del jefe del Imperio", pero ahora, "se revuelven de repente" y tratan de someter las comunidades libres, fomentadas por ellos mismos, a la soberanía territorial que se forma de los escombros de las viejas jefaturas militares. En este ejemplo se pone de relieve, significativamente, que su nuevo sentido dinámico fué fecundado por la vieja doctrina del interés de estado. Era esta doctrina la que, en este punto, hacía para él perfectamente comprensible que las modificaciones de la organización militar destruyeron la libertad pública y la unidad del Imperio y dieran origen a los estados particulares de los príncipes. El interés del estado adquirió, de este modo, el carácter dinámico que le correspondía, pues en un cierto momento aparece como consecuencia natural de la modificación del ejército anteriormente descrita por él, y, después, como la fuerza motriz en el proceso de territorialización de Alemania. Con ello aparece a nuestra vista uno de los más importantes cambios incluso en el pensamiento histórico, un resonante efecto de la idea de razón de estado en el incipiente historicismo.

El pensamiento político e histórico de Möser estaba, principalmente, saturado de la idea de que las altas necesidades políticas dominan la vida de los individuos y de los grupos, y que la dominan con perfecto derecho. Por la salud y la fuerza del todo se debe, así piensa Möser, soportar pacientemente el sufrimiento del individuo. El, que en su vida privada era bueno y jovial, podía convertirse en duro y hasta cruel, a este respecto. Que el trabajador de Osna-

brück tuviese que emigrar a Holanda por su malsano tipo de vida y que, como el minero, viviera en la miseria y muriera prematuramente no era cosa que le desconcertara. "Sólo la gran cuenta del estado, observa impasible, no se altera en nada por esto" (1, 180), él "muere en el lecho del honor" (1, 195). Exigió la descalificación social de los hijos naturales, la penitencia eclesiástica para las muchachas perdidas, el entierro de los suicidas en lugares no consagrados y rechazó la vacuna, porque la sabia Providencia no había enviado en balde las viruelas a este mundo sublunar, para prevenir un exceso de población (4, 64). Sin embargo, no se debe tomar al pie de la letra todo lo que dice, porque también el ingenioso socarrón interviene con frecuencia y ciertos "deslumbramientos" del lector, que él se permitió en sus *Patriotischen Phantasien*, formaban parte de su *façon de parler* (3, 35s.). Pero su intención fundamental asoma en aquellas afirmaciones.

Y aún en forma más característica en su concepción del derecho. Sabía muy bien que el derecho positivo formal se encontraba en flagrante contradicción con el verdadero sentimiento del derecho, que *summun jus summa injuria* puede ser. Pero negó inflexiblemente que se pudiera juzgar con el verdadero derecho contra el derecho formal que, al menos como derecho de emergencia, era indispensable para la tranquilidad humana. Incluso el verdadero derecho, en caso de necesidad, en la vida real, podría ser relegado, del mismo modo que la verdadera verdad (4, 112ss.; 1780). "Pero el derecho formal y la verdad formal (es decir, la que es reconocida como verdad por la sociedad), no se dejan relegar en manera alguna". Eran éstas proposiciones que, en aquel tiempo, lanzaba, malhumorado, a manera de paradojas contra la iniciada corriente de la época que, con su universal filantropismo y sus deberes y sus derechos innatos del hombre, amenazaba entregar al subjetivismo todo orden firmemente establecido. Pero también amó él a los hombres y la idea de la necesidad del estado, que tan rígidamente defendió, radicaba para él, en definitiva, en el conocimiento de la fragilidad de la naturaleza humana. Por conmiseración hacia ella, convirtió la rigidez de la ordenación humana en coraza del cuerpo social. En esto hubiera encontrado a Burke de su parte e incluso no hubiera recibido ninguna refutación categórica del sentido autoritario de Hume.

Era la mentalidad típicamente conservadora. En particular, Möser no estaba, como ya se ha indicado, completamente libre de la consideración oportunista de las clases dominantes. Sobre la servidumbre escribió y adaptó una actitud tal, que se le pudo considerar adversario de ella en su propio país y su defensor en el extranjero (3, 4). En 1778 confesaba a su amigo Nicolai que, ciertamente, le habría declarado guerra abierta a la servidumbre, "si el

clero de este país y el país entero no estuviera integrado por señores territoriales, cuya estimación y confianza no puedo despreciar sin perjudicar a todas las buenas instituciones" (10, 170). Estos eran los "importantísimos motivos locales" que le determinaron; y la razón local significó siempre más, para él, que la razón universal. Acusarlo, por ello, de adulación sería duro e injusto. Estaba ya acostumbrado, por el ejercicio de su profesión de abogado, a considerar en sus dos aspectos cuestiones como ésta y a decidirse por aquél que, por razón de lugar y circunstancias, le parecía el más práctico. Sin embargo, puede preguntarse cómo cohonestó la defensa de la servidumbre, que había realizado públicamente, con su ideal de libertad viejo sajón. Aparecen aquí los dos polos de su pensamiento histórico-político, ideal de estado y necesidad de estado, en una insoportable tensión. Pero se puede hacerla desaparecer.

Porque su ideal de libertad pública viejo sajón no conoció como principio la libertad de todos los hombres vivientes entonces, sino, únicamente, la libertad, o como de preferencia la llama, el "honor" de los propietarios de tierras, de los propietarios libres. Según nos dice, los hijos más jóvenes emigraban, por lo general, a la ventura, cuando no eran suficientemente villanos para servir de criados (1, 132). Pero si tal constitución le parece copiada de la naturaleza misma, también, con su manera de pensar evolucionista, le parece ver una "marcha natural" en el hecho de que esa situación se tuviera que cambiar cuando se cerró la válvula de las emigraciones de los pueblos (4,2095s). Mediante los cambios necesariamente producidos en el arte de la guerra, se llegó a una ampliación de la clientela, a la reunión de varias cortes en una sóla mano, al asentamiento de colonos libres o siervos.

Pero dentro de esta concepción evolucionista de la "marcha de la naturaleza", trabajó un pensamiento que no desmentía su origen iusnaturalista, si bien le excedió en su desarrollo. Porque creyó que no podría seguir adelante sin la suposición de un contrato social, que estuviera a la base del estado que fundaron los propietarios libres. Pero como este contrato social lo limitó a los propietarios territoriales, perdió la abstracta palidez de la usual teoría del contrato y se presentó, sencillamente, como la estipulación de los primeros ocupantes de defender en común lo conquistado. Möser admitió, expresamente, que la estipulación acaso se hubiera logrado tácitamente (3, 296). De este modo se aproximó un paso más a la pura concepción histórica del origen de los estados que lo reducía a los innumerables actos, conscientes o inconscientes, de una unión de voluntades de los hombres y, en definitiva, al instinto de comunidad. Sin duda nos parece un superfluo residuo pragmático hablar de "estipulación", de "contrato", allí donde se trata de una fluyente evolución cuyos orígenes son desconocidos. Pero Möser necesitó esta anticuada construcción

para lograr una sólida base jurídica para su estado ideal de labradores libres. Por la misma razón aceptó aún un segundo contrato social, a saber, aquél que los primeros ocupantes de tierras hubiesen otorgado a sus descendientes y a los advenedizos posteriores. Estos disfrutaban de un menor derecho; eran criados, aparceros, siervos, etc. Todo esto correspondía, según él, a la marcha de la naturaleza. "En el estado de naturaleza aparecen, primero, padres e hijos, señores y criados y la relación necesaria de los hijos y criados respecto de los primeros, puede, con facilidad y de una manera tácita, hacer las veces de un contrato expreso. Todas las decisiones parten de la potestad paterna y dominical y lo que adquieren los hijos y los criados, lo adquieren para sus respectivos jefes" (5, 145).

Estos asertos sirvieron también para justificar la servidumbre. Se ve cada vez más claro que, con ellos, quería, no ya un reconocimiento histórico, sino obtener argumentos para la defensa de su mundo político contra el espíritu disolvente de la época. Hemos recordado ya sus simpatías en la lucha furiosa de Karl Ludwig von Haller por todo derecho hereditario contra todo derecho del hombre racional y universal. De la pluma de Haller pudo muy bien fluir aquella proposición naturalista dirigida por él, en 1790, contra las ideas de la Revolución francesa: No quería extender tanto el derecho de la humanidad que abarcara todo lo que es equitativo, razonable, humano decoroso. "Según mi opinión, el derecho de la humanidad consiste en la facultad de tomar todo lo que está vacante y en defender todo lo que se ha ganado en tal forma" (5, 201ss.). Por ello no se debe olvidar la más profunda diferencia que existe entre Möser y Haller. Este consideró la monarquía patrimonial de los príncipes poderosos como la más bella forma de estado; Möser la vió en el estado corporativo de los labradores libres. Y Möser estaba histórico-espiritualmente muy avanzado respecto al joven Haller, ya que podía también pensar en sentido evolucionista e introducir en su concepción de la historia y del estado, como principio motor y transformador, la dinámica de las necesidades reales. Pero tanto el uno como el otro cantaron el himno de los *beati possidentes* y aquel naturalismo fragante de la concepción de la historia y del estado de Möser recibió, por este conducto, algo de aquel sabor materialista que más tarde había de dominar en la doctrina de Haller.

Si se examina detenidamente lo que llevamos dicho se verá, sin duda, escindirse de nuevo el elemento evolucionista del elemento conservador de la ideología de Möser, los ideales de las necesidades, tanto del estado como otras diferentes, que históricamente le transformaron. ¿Era posible comprender la situación histórica de su época sobre la base de su ideal de estado y de su doctrina del doble contrato social?

Hasta cierto punto le fué posible, sin duda, mediante aquella interpolación de la dinámica de "naturaleza y necesidad". Aunque a regañadientes, podía reconciliarse con el estado territorial del príncipe. Podía apreciar también, e incluso con simpatía, aunque no completa, las ciudades, la economía monetaria y la potente burguesía, a pesar de su entusiasmo por la economía natural. Labrador o ciudadano, príncipe o noble, no debían lamentarse de salir demasiado malparados en su concepción de la historia y del estado. Los servidores del príncipe, la burocracia, que entonces tenía [illegible] por el mango, salió mucho peor parada. Con todo, la autocrítica que él ejerció sobre su propia clase, no la pudo ni la quiso, sin más, desarraigar. Para los hombres desposeídos no quedó, ni en la vida, ni en la historia, otro papel que el ingrato e inmodificable de servir de criado, de vivir con exiguos derechos. Practicarían, declara en 1791 (5, 178), un fraude, cuando derogaran, por mayoría, la actual constitución y se atribuyeran los mismos derechos como hombres iguales a los primeros conquistadores. Y sin embargo, la evolución presionó, cosa que a Möser no podía ocultársele del todo, para dar también a estos hombres desposeídos una participación en el estado. En esta cuestión, los supuestos de su ideal de estado incurren en una contradicción irremediable con lo que históricamente se preparaba bajo sus ojos.

Esto lo muestra drásticamente la famosa teoría de las acciones de Möser, que descubre, al mismo tiempo, la vena utilitaria de su pensamiento. Reiteradamente comparó al estado con una sociedad por acciones. Los primeros poseedores territoriales aportan su posesión como una "acción territorial". La ulterior evolución de las ciudades añadió la "acción monetaria" del burgués. Quien no poseía ninguna acción, tal fué su cruel doctrina, no podía suscitar ninguna pretensión a derechos políticos, no tenía nada que decir en el estado, pues un derecho del hombre, universal, no existe en modo alguno, o sólo en un sentido limitado a la defensa de la posesión, que ya conocemos. Y sin embargo, reconoció, mucho antes de la Revolución francesa (en 1774), que la evolución del estado territorial alemán daba acceso a los desposeídos en el estado. Naturalmente, cuando los impuestos sobre los beneficios y sobre la propiedad no fueron suficientes para el sostenimiento y equipo de la fuerza armada, "se establecieron impuestos personales y, mediante ellos, todo hombre se convirtió, finalmente, en un miembro de la gran compañía del estado o, como decimos ahora, en un súbdito territorial, originándose, consiguientemente, aquella mescolanza general de derechos civiles y humanos dentro de la cual, hoy por hoy, marchamos a la deriva con nuestra filosófica legislación" (3, 295, véase también 6, 69). Junto a las acciones territoriales y monetarias, que

daban participación en la compañía del estado, aparecieron finalmente las "acciones corporales", como él las llamaba.

Pero frente a estas circunstancias, que, por otra parte, no podía negar, perdió su propio timón y remo. No se encontraba predispuesto y por ello se endureció a la vista de la Revolución francesa más que nunca en su teoría que sólo autorizaba al sólido "accionariado" territorial y monetario para emprender modificaciones en la compañía del estado. Estados que se fundan en la mera humanidad pueden perfectamente existir, como acaso el estado de los jesuítas del Paraguay. "Sólo que tal constitución deja demasiado poco espacio a las nobles pasiones y sirve, únicamente, para un rebaño de hombres" (5, 200). No sólo su ideal de estado, sino su ideal de vida, de una individualidad vigorosa y diversa y, al mismo tiempo, ligada corporativamente, los vió amenazados por la nivelación democrática.

Pertenece acaso a la esencia del historicismo moderno que su origen estuviera unido a una inquieutd, a una crítica de su propia época y del espíritu en ella dominante, a los que se oponían ideales de una vida mejor en el aspecto humano y en el político. Rousseau había comenzado la crítica de la cultura en la misma época, pero el ideal que le oponía no pudo tomarlo de la historia. Möser y Herder lo extrajeron del pasado, a tal punto, que la diversidad de individualidades de la historia —no en toda su extensión, pero sí en ejemplar plenitud y vigor— se puso, simultáneamente, de manifiesto. Pero el ideal, que fué una fuente de fuerza para el nuevo historicismo, había también de obstaculizar su desarrollo. Introdujo, nuevamente, un elemento estático en la incipiente elaboración dinámica de la Historia, que amenazaba convertir en medida de los valores, para la historia y el presente, una situación singular, real o soñada; cosa que en gran medida ha logrado. Con reiteración ha actuado en los comienzos del historicismo la idea de una edad de oro, como impulso y como rémora del puro pensamiento histórico. Este elemento estático era, incluso, el puente de continuidad que unía al historicismo con la concepción de la historia del derecho natural; en cierto modo un trozo del derecho natural históricamente transformado. Pero la plena comprensión histórica de la propia época, la justa estimación de las fuerzas individuales en ella dominantes y las tendencias de la evolución, no fué, por ello, posible. Porque las ideas que irrumpieron violentamente en la Revolución francesa, y que Möser combatió, fueron también, a pesar de su contenido abstracto y generalizador, una fuerza individual y vitalísima de la historia. Este mismo argumento opusimos al tradicionalismo de Burke que, en verdad, no defendía un ideal del pasado, pero sí un ideal ligado al pretérito. No menos claramente se muestran las limita-

ciones de la comprensión histórica de Möser en su posición frente a la religión como fenómeno de la vida histórica.

También su relación con la religión y con el cristianismo se hallaba bajo el doble signo del ideal y de la necesidad de estado. Los representantes de la pura razón de estado, desde Maquiavelo, vieron por lo común, en la religión, un *instrumentum regni;* así también Montesquieu. Pero en el acervo de la Ilustración, si prescindimos de Hume, existía la idea de una religión de Dios, natural y muy simple, que ofreciera lo que es patrimonio universal de la humanidad. Ambos pensamientos los encontró Möser ante sí y los enlazó en su tesis latina de juventud *De veterum Germanorum et Gallorum Theologia mystica et populari,* 1749 (9, 179 y *s.*). Según Tácito, concluía, los germanos habrían adorado sólo un dios; según César, reverenciado el politeísmo. De ello podría inferirse que, junto a una pura *religio mystica,* debió existir una *religio popularis* introducida *pro ratione status politici.* Una genuina construcción de la Ilustración,[16] pero que siguió influyendo en él con posterioridad; por ejemplo, cuando en 1762 dirigió la misiva "Al señor vicario de Saboya, para entregar al señor J. J. Rousseau" (5, 231*ss.*). Todos los legisladores y fundadores de grandes estados, objetaba a Rousseau, han considerado que la religión natural era insuficiente para organizar una sociedad civil, y por esta razón debieron recurrir a dioses u otros artificios, o a una religión positiva. "Somos todos una gentuza y Dios ha hecho mejor poniéndonos el freno en el alma en lugar de en las narices... Para nosotros, que somos una gentuza, y no para ángeles, se ha hecho nuestra religión". Esta sería la política de Dios en su reino entre los hombres.

Möser se distinguió por un matiz, no del todo insignificante, de aquellos hombres de la Ilustración que veían en las religiones positivas la obra calculadora de legisladores y sacerdotes. El método pragmático de la explicación causal lo aplicó más bien a Dios mismo. El es lo que impulsa su política en el mundo, notoriamente con sabias intenciones finales. Esta explicación teleológica de cosas históricas, irracionales, fué un efecto posterior de la doctrina cristiana del plan de salvación divino y debió desempeñar un gran papel, como Herder nos lo mostrará, en la historia del origen del historicismo. En lo restante, Möser no ha hecho ninguna aplicación especial de ella, porque lo irracional de la vida histórica pudo hacérselo explicable por otros medios mejores. Pero respecto a la religión, apoyó en ideas teleológicas que su histórica diver-

[16] Afín a la distinción de Semler de una religión pública y otra privada. Véase sobre esto E. SEEBERG, *G. Arnold,* p. 602*ss.*

sidad remontaba, en definitiva, a la dirección de Dios. Pudo explicarla entonces de un modo puramente causal, siguiendo el método de Montesquieu, por las diferencias de las situaciones y necesidades humanas (6, 74), pero sin suscitar ningún verdadero sentimiento histórico respecto a ella. Desde este punto de vista ha tratado también, ulteriormente, el problema de la tolerancia, que aquí podemos omitir.

Y, sin embargo, tuvo un verdadero ideal de religión que pensó extraer de la historia, sin duda una religión más, que nacía de motivos y deseos políticos. Esta fué la religión de los viejos sajones, tal como él se la imaginaba. A los más memorables pasajes de su *Historia de Osnabrück* pertenece el supuesto discurso que —en la más moderna aplicación de un viejo artificio de la historiografía— pone en boca de los vencidos sajones dirigiéndose a Carlomagno (6, 188). "La verdad de la religión cristiana no obliga a nadie a aceptarla; por ello no es general para todos los pueblos y constituciones. Cualquiera religión particular tiene su propio fin y, consiguientemente, su propia verdad. El de la vuestra es la libertad, y con ella no concuerda, ciertamente, la religión cristiana. Un barón se obliga por su honor, un cristiano, por amor. Pero éste no conduce a los hombres tan seguramente como aquél". Igualmente reprochó de un modo directo a la religión cristiana que parecía haber debilitado, acaso demasiado, el concepto del honor (6, 50) y que no hubiese adaptado las leyes dadas por Moisés a los israelitas fugitivos, a los libres propietarios territoriales asentados en su patrimonio (6, 163; 5, 195). Y aún dió un significativo paso adelante y atacó a la religión cristiana, no solamente en el pasado, porque hubiera, en otro tiempo, constreñido con violencia a una especie de hombres de naturaleza diferente, sino también en sus actuales efectos. Conocemos su lucha por el mantenimiento de las sólidas organizaciones estamentales y los derechos particulares, contra la niveladora filosofía de la época, contra el filantropismo y los derechos del hombre, universales.

Ahora le parecía perfectamente claro que las ideas de humanidad universal y de universal filantropismo hundían sus raíces en el cristianismo y se continuaban, simplemente, en la filosofía de la época. En otro tiempo, así se expresaba en otra ocasión (5, 119*ss*. Véase 5, 195 y 6, XIX), ningún propietario, libre o burgués, tenía que temer la tortura. "Han sido simplemente la población mezclada, poco a poco predominante, y asimismo la religión cristiana y la filosofía, los elementos que han contribuído a la abolición de la diferencia política entre los hombres; y han sido el noble, el burgués y el cria-

do, unidos bajo la denominación de hombres, los que han introducido la tortura para todos".[17]

Se recordará, aunque ligeramente, a Maquiavelo que, partiendo de su ideal político de *virtù*, reprochó a la religión cristiana haber hecho inhumanos a los hombres. Y también aquí se agita internamente, de nuevo, el cisma entre el pensamiento cristiano y el pensamiento por razón de estado. Möser consideró como necesidad de estado el mantenimiento de las desigualdades estamentales y presintió en el cristianismo una fuente de la idea de igualdad, entonces de moda.

¿Debía, por ello, declararle la guerra? Lejos de eso. Se le ha ensalzado cándidamente, aunque en forma muy parcial, como apologista del cristianismo, fundándose en sus manifestaciones (Blanckmeister, 1885). Era la religión en la que habían vivido sus paisanos desde hacía un milenio, por consiguiente aún sólida, la que había de convertirse en "razón local". Supo inclinarse ante los hechos consumados de la evolución, aunque no correspondieran a su ideal. Ya lo hemos visto en su posición respecto al estado principesco alemán. Su más íntima necesidad de fe corresponde, verosímilmente, a la religión natural del vicario saboyano. Pero su sentido relativista, que observaba la vida como ella era, se relaciona con su concepción de la necesidad del estado, en el sentido de que el cristianismo, que da al hombre sencillo firmeza moral y consuelo en la hora de la muerte, es una fuente insustituíble de fuerza vital social y política. La verdadera causa de la decadencia de nuestro tiempo, dice (5, 87), es que la religión ha dejado de ser una disciplina. Y en la forma más concisa resume, una vez más, su posición ante la religión (5, 284): "Por lo demás, yo ruego que no se me culpe de irreligiosidad, cuando considero las opiniones religiosas simplemente desde el aspecto de la utilidad que prestan al estado; un aspecto que me ha parecido siempre muy importante, puesto que Dios trata de promover el bien de los estados mediante la religión y nos ha dado una revelación, no para su felicidad, sino para la nuestra. Lo hago con la más recta intención y con veneración para los fundamentos teológicos que caen fuera de mi competencia". Sin duda estaba profundamente convencido de que el cristianismo, para llegar a ser una cosa viva en los hombres, habría de ser creído y por ello se esforzó, incluso para sí mismo, en creer en la Revelación.[18] Pero ¿cómo podía llegar con sus premisas político-utilitarias a aquella creencia en la Revelación que trascendía y desbordaba todo, y que el cristianismo posi-

[17] En otro lugar de la *Historia de Osnabrück* (6, 69) hace valer, sin embargo, que los antiguos derechos habían llegado "a transformarse por sí mismos y sin que se notara", no por el filantropismo y el cristianismo, *sino* por la modificación de los servicios de guerra. Así pues, en esta cuestión ha pensado diversamente en distintos lugares.

[18] "Vos sois", dice en su misiva al gran rabino de Utrecht en 1773 (5, 261) "un filósofo que desea la inmortalidad del alma, y yo soy al mismo tiempo (!) un cristiano que cree en ella mediante la Revelación".

tivo exigía? Sólo pudo parecerle válida como relativa, no como absoluta e intemporal.

En ninguna parte aparece tan tajante la línea divisoria que separa a Möser del perfecto historicismo como en esta su posición frente al cristianismo. Cierto es que ha surgido ya la concepción de que la religión puede adoptar, no una, sino muchas formas, que pueden existir religiones particulares, como existen particulares lenguas; en una palabra, que también la religión pertenece al dominio de las individualidades históricas, o, para decirlo en su terminología, a la "razón local". Compartió la opinión de Lessing de que cada religión puede tener su especial verdad. Pero, por esta razón, permaneció dentro de los límites de aquello que se ha llamado "la manera de pensar histórico-negativa". Es decir, se conoce perfectamente el valor de las fuerzas vitales irracionales para la vida del estado, de la sociedad y del individuo, pero no se reconoce y, sobre todo, no se siente, el valor específico de la religión y su sentido soberanamente autonómo, elevado sobre todos los fines terrenales. Tampoco fué suficiente, en este caso, la capacidad estética de Möser para rebasar los límites del utilitarismo. Y su propio sentimiento religioso permaneció fronteras adentro de un teísmo racionalista.

Si se quisiera ver, de nuevo, en qué momento sobrepasa y se eleva de un pensamiento histórico-negativo a un pensamiento y sentimiento histórico-positivos, habría que volver a aquello que colmaba su corazón: al estado y a la sociedad en la forma concreta en que él los vivió.

Por cierto, ¿no está en abierta contradicción con la idea específica del estado del perfecto historicismo, su concepción del estado como una sociedad por acciones, de que acabamos de tener noticia? ¡Qué no ha declamado Burke contra la concepción materialista y egoísta del estado que lo considera como una sociedad de seguros o como una sociedad comercial! Sin duda Möser ha pagado aún en esto, su tributo al espíritu utilitario del racionalismo al uso. A este propósito debe recordarse, una vez más, que el primer iniciador raramente consigue de modo pleno la refundición de un acervo de viejas ideas en nuevas formas. Pero debe observarse también que el lenguaje, como Möser ha comprobado, se queda frecuentemente rezagado respecto a lo que en el fondo se piensa y se siente. La nueva formación del concepto histórico, que Möser inició, no había encontrado todavía sus plenas formas de expresión. En realidad Möser ha considerado al estado de una manera mucho más animada y con un espíritu más fervoroso que el accionista a su sociedad anónima. Para él no fué otra cosa que una comparación con la que quiso describir la estrecha unión popular de los ciudadanos entre sí y con el estado, la indestructi-

ble correlación entre derechos y deberes en y para el estado.[19] También deseó, como más tarde Adam Müller, un estado que fuera "un todo grande, enérgico, de infinito movimiento y vitalidad". Lo demuestra su lamentación de que los antiguos emperadores hubiesen dejado convertirse el Imperio en botín de los príncipes; su sentimiento porque, más tarde, las ciudades libres no hubiesen podido crear una potente cámara baja y un imperio comercial ultramarino como Inglaterra; su crítica del estado máquina absolutista, su anhelo de grandes acontecimientos y de un gran interés nacional fecundo para la vida del espíritu. Se ve cómo, por encima de Alemania, miraba a Inglaterra. "El más ínfimo hombre realiza aquí (en Inglaterra) el bien general como si fuera su negocio privado. Todas las sátiras, comedias y apólogos morales están en la más estrecha relación con los intereses del estado. Y este alto interés es lo que allí pone en tensión las fuerzas humanas y les permite alcanzar un fin elevado, que otros escriben con sosiego y simplemente por motivos laudables" (3, 96). En Inglaterra se pueden oír los rugidos simultáneos de todos los animales de la selva y deleitarse en la diversidad de voces de la naturaleza. "Pero el canto de un grillo sólo puede percibirse en el pequeño trozo de un jardín donde nos reunimos los hijos de los vecinos" (3, 94).

Su íntimo pensamiento se debatía en tales *desiderata* sobre los estrechos límites de tiempo y lugar en los que vivió, pero sin poder ni querer hacerlos saltar. Incluso quiso ser siempre hombre del terruño y permanecer dentro de "la razón local". A tal punto resultaba evidente que la pequeña diócesis de Osnabrück, que tantos secretos de la vida histórica le había revelado, no pudo, sin embargo, darle todos los impulsos de una vida de gran estado. El mayor valor vital político que ella le sugirió, fué la resurrección del soterrado principio corporativo alemán en la vida del estado. En esto fué el precursor del Barón von Stein. Pero en el pequeño círculo, cuyo aire siempre respiró, coincidían a tal punto estado y sociedad, que pudo dar en la mediocre ocurrencia de comparar al estado con una sociedad por acciones. También, por esta causa, su razón de estado se encaminó más bien hacia el interior, al mantenimiento de un pequeño organismo social en la bella individualidad nacida de su propia naturaleza, que hacia el exterior, donde no se le planteaba ningún problema. Pues por el sistema del Imperio alemán —así se expresa, con aire indiferente, en su respuesta a Federico el Grande— no habría entre nosotros ningún Curcio que se precipitara en el abismo (9, 139). De todas sus concepciones históricas fué una de las más fecundas aquella de la supedi-

[19] Véase HOEZLE, "J. Möser über Staat und Freiheit" en la serie de trabajos en memoria de G. v. Below, *Aus Politik und Geschichte*, p. 172.

tación de la evolución interna alemana a las modificaciones habidas en el arte de la guerra y en la organización del ejército. Un paso más, y habría surgido la doctrina de Ranke de la primordial significación de la política exterior para la formación de la constitución interna. Pero no dió este paso porque, sobre todo, de política exterior no llegó a saber gran cosa. Y lo que supo de ella, lo interpretó tan superficialmente como el moralizador hombre medio de la Ilustración.[20]

Ciertamente tuvo el anhelo de grandeza y plenitud, pero no le consumió. Permaneció satisfecho entre sus granjeros osnabruguenses. Esto fué también, en realidad, sentimiento histórico de la vida, sumisión histórica a aquello que le otorgaban individualmente el suelo y la época. Pero a ello iba unido también el peligro de una resignación tradicionalista en el fluir histórico. Si bien debe ser considerado siempre, políticamente, como un conservador de intenciones reformadoras, ha podido escapar a este peligro tan poco como Burke y con ello anticipa ciertas debilidades del ulterior historicismo.

Otra debilidad del mismo puede verse en el relativismo. "Todo en el mundo, dice ya Möser, es sólo relativamente bello y grande, y el roble precede en su derecho al olivo" (9, 141). Con ese relativismo defendió al Götz goethiano, contra el juicio condenatorio de Federico el Grande, como "el más noble y bello producto de nuestro suelo". Pero con ello expresó también la suma de sabiduría histórica que había conseguido en el curso de su vida.

Y aquí se ve ya que tal relativismo no conduce necesariamente a aquel virtuosismo de la comprensión histórica que, por afirmarlo todo, no afirma nada categóricamente. En este punto llegó a ser, por el contrario, la más vigorosa y sustancial afirmación del terreno histórico que le había engendrado, también, como "el más noble y bello producto". Poco pero mío, hubiera podido Möser decir de sí. Dió el primer gran ejemplo de cómo el fervor por lo pequeño se puede subsumir en una perspectiva del mundo de gran estilo. Arrancó a las pequeñas cosas, que observó y estudió, su más profundo sentido; sacó a relucir todo lo que en las fuerzas históricas, concretas e individuales, se ocultaba e hizo, de lo así manifestado, símbolo y ejemplo de la individualidad histórica y de la dinámica en general; y enseñó a considerar todo lo individual *sub specie aeterni*. Esto hace de él, junto a Herder, el primer iniciador del historicismo.

"Fantasías patrióticas, dice Goethe, aun cuando todo se sustenta en lo real

[20] 1, 399 (1770): "La mayor parte de las causas de guerra actuales, son afrentas que, por lo común, afectan a una sola persona; o pretensiones que sólo una persona puede formular, y por las que millones de hombres deben intervenir, los cuales, por muy bien que las cosas resulten, no obtienen de ellas la más mínima ventaja". Véase también 1, 99 (1769) sobre la "necedad" de la política de guerra y predominio de la Hansa.

y en lo posible". Esta inherencia de fantasía y sentido de la realidad, sustentada por las fuerzas del entendimiento, condujo a la esfera de una visión pura que, finalmente, permite olvidar todo su utilitarismo. Goethe supo expresar esto en la frase: "Siempre está por encima de su objeto y sabe darnos una serena opinión de lo más serio". (*Dichtung und Wahrheit*, al final del libro 13.)

CAPITULO NOVENO

HERDER[1]

Introducción

Vemos en Möser, Herder y Goethe los tres más grandes y eficaces de entre los primeros iniciadores del nuevo sentido histórico en el siglo XVIII. Contemplados desde la altura, coinciden las aportaciones de los tres grandes en sus pensamientos fundamentales. Pero se nos ofrecen maravillosamente diferentes cuando se les considera a través de las fuerzas primitivas, humanas y espirituales que los han engendrado. También esto pertenece a la esencia del nuevo pensamiento histórico, que creó principios armónicos perfectamente determinados para la comprensión del mundo histórico, pero fué alimentado por una diversidad de los más individuales motivos y capacidades y aún hoy deberá continuar siéndolo para no degenerar en la simple rutina de una técnica científica.

La contribución de Möser fué el don del hombre maduro, de lento pero constante crecimiento de fuerzas, de sólida y armónica estructura de espíritu. Con tacto seguro fundió y entremezcló las experiencias concretas de una profesión práctica con los impulsos del movimiento de la Ilustración, que ya se iba interiorizando, lo más patriótico y de más solera con el espíritu europeo. Herder, como hombre y en el desarrollo de sus fuerzas, aparece, por el contrario, inarmónico y problemático; jamás arraigó, de un modo seguro, en ninguna profesión, en ningún lugar; impelido, como él dice (8, 328), por la "sombría intranquilidad que busca otro mundo sin encontrarlo". Todavía en la vejez se ha retratado, evidentemente con plena conciencia, en el Petrarca, al que llama una de las almas más delicadas que, por todas partes, buscó la tranquilidad, sin encontrarla en ninguna (17, 266 y 18, 362). Conocemos su naturaleza deprimida y, sin embargo, anhelante siempre de renovadas elevaciones, ardientemente ambiciosa y en interna consunción, por las confesiones

[1] Este capítulo se basa, evidentemente, en el estudio de la totalidad del pensamiento histórico de Herder contenido en sus obras. Pero la enorme riqueza de este pensamiento en repliegues, matices y aun contradicciones, obliga, en el marco de la obra, a una limitación en la selección de lo esencial. Trataremos aquí únicamente de los rasgos estructurales de su pensamiento histórico. Las referencias corresponden a la edición de Suphan de las obras de Herder.

de su época más intensa, por el diario de viaje de 1769, cuando hizo por mar el recorrido de Riga a Francia. No un hombre completo, como fué Möser, y aún más en grande Goethe, sino un hombre a medias, podría decirse, aparece aquí. El tipo de la pura sabiduría en problemático devenir, que siente impulsos y anhelos fáusticos hacia la plena humanidad, pero que no posee la fuerza y la resolución para quebrantar el conjuro del cuarto de estudio.

Un agotador trabajo mental había comenzado ya cuando sólo tenía veinticinco años. Planes grandiosos y proyectos sobre problemas que aún hoy conmueven al mundo espiritual, se atraviesan impetuosamente en la ruta de su mente. Los más altos y más comprensivos de estos problemas se pueden considerar como el denominador común de su total aportación al pensamiento histórico. "¡Una historia del alma humana en general, por épocas y pueblos!" "¡Qué libro!" (4, 368.) Y, lo que es digno de notar y habrá de mostrársenos como la clave para la plena comprensión de esta total aportación: la intención de estas proyectadas investigaciones excede, con mucho, de la pura contemplación y de la propia satisfacción de la voluntad de conocer. Habrían de servir para formar, educar y hacer feliz al género humano. El motivo fundamental, eminentemente ético-pedagógico, del movimiento de la Ilustración, fecundado en esto por Rousseau, que tan fuertemente había influído ya en Möser, nutrió también, en el fondo, todo trabajo puramente histórico de Herder. Pero, al mismo tiempo, se dió cuenta de una debilidad de su capacidad espiritual que, ciertamente, era el necesario contraste de su fuerza, pero que había de distinguirle, tanto de Möser como, más adelante, de Goethe. Le faltó algo en su fuerza sensible para ver la imagen de la vida y de la historia en su íntegra y concreta precisión, en su desnuda realidad natural-espiritual. El realista y el empírico se quedan cortos en él. "Mi espíritu no está en disposición de observar, sino más bien de considerar, de cavilar" (4, 366). ¿Cómo me he hecho yo acreedor en mi anterior situación a estar destinado a *ver únicamente sombras, en lugar de encontrarme con cosas reales?* ... Por todas partes, con una hipertrofiada fuerza imaginativa por delante que se extravía de la verdad y mata el goce, haciéndole desabrido y desmayado" (4, 446). Con esta superabundancia de imaginación coincide otra debilidad de su espíritu, frecuentemente censurada y que siempre se impone al lector; la ausente exigencia de claridad conceptual y rigor lógico. O sea, que no sintió la necesidad de la consecuencia, pero no le faltó, felizmente, la fuerza y agudeza del intelecto, en general, cosa que a menudo demuestra abundantemente en casos particulares. Pero la imaginación cuya superabundancia criticaba en sí mismo, no fué una imaginación vacía, que jugara arbitrariamente y que sólo engendrara sombras. No trascendió de la realidad, sino que de la

realidad que ella trataba con bastante inexactitud bajó conscientemente a la profundidad anímica de la vida humana, de la que emanan las formaciones reales. En ella oyó, mediante el sensorio de su propia alma, los sonidos y las más finas vibraciones de tonos que jamás hombre alguno escuchara. Y porque no se limitó en esto, como los grandes conocedores del alma de otros tiempos, a la introspección y a la observación intemporal de los acontecimientos del alma humana, sino porque le atrajo lo histórico, lo mudable de la vida del alma, insólita y frecuentemente despreciado, con sus enigmas de origen hasta ahora incomprendidos; porque se había perdido en una "Historia del alma humana en general" —como ya lo había hecho Hume, pero con mucho más profundo sentido que Hume—, se convirtió en el genial descubridor de nuevas provincias de la vida histórica, principalmente, y en creador del nuevo método de la "penetración simpática" o endopatía *(Einfühlung)* —palabra creada por él—, por el cual, también las provincias que él mismo dejó a un lado pudieron ser, poco a poco, ganadas al conocimiento histórico. Porque lo que él mismo pudo realizar sólo fué un examen parcial del mundo histórico. Como primera orientación, digamos únicamente lo más indispensable. Genio e inclinación estéticos fueron la fundamental capacidad de su espíritu, la de compenetrarse con los fenómenos históricos psíquicamente condicionados; pero estéticamente, en sentido receptivo, no en el sentido artístico creador. Careció de verdadera fuerza plástica. De esto se resintió no sólo su poesía, sino su concepción y exposición de las cosas históricas. Las nuevas maravillas que descubrió no llegaron a la plena claridad de la concepción histórica, porque no se esforzó en captarlas conceptualmente con más rigor. La luz que encendió fué una luz llameante y además, en el curso de la vida, temblona y mudable, pues el motivo ético-pedagógico que le guió desde un principio y que, de cuando en cuando, se unía muy frecuentemente a motivos religiosos, se convirtió en los ulteriores períodos de su evolución en un obstáculo cada vez mayor para su grandiosa —y a pesar de todos los defectos— única capacidad de "penetrar con simpatía estética" la vida histórica. Determinados acontecimientos de la época influyeron también, poderosamente, en ella. Los módulos éticos de una Ilustración más espiritualizada, que cada vez destacaba con más agudeza, no pudieron ya adaptarse totalmente ni al proceso histórico en conjunto, ni a sus diferentes fenómenos, y omitieron muchas cosas del cuadro que, en otro tiempo, había visto como joven descubridor.

Se pueden distinguir, al menos, tres períodos de su concepción de la historia, de los que habremos de ocuparnos especialmente. El primer período, que abarca los doce años de 1764 a 1776 —los años de Riga (1764-69), los años de viaje (1769-71), pasados con Goethe en Estrasburgo, la época de

consejero consistorial en Buckeburgo (1771-76)—, fué una rápida y pujante ascensión que se puede subdividir en los primeros tiempos y la época de Buckeburgo. En ésta se origina lo supremo de lo que, como pensador histórico e iniciador del historicismo, ha producido: el boceto, que casi raya en visión, de "También una filosofía de la historia para la educación de la humanidad" *(Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)* que, escrito en 1773, fué publicado en 1774 (5, 475ss.). A pesar del nuevo fermento religioso que influye en los años de Buckeburgo, puede considerarse como la culminación de sus primeros tiempos y, por ello, ponerlo en estrecha relación genética con ellos. El segundo período, que comprende los quince primeros años de Weimar (1776-91), fecundados en su mejor época por Goethe, produce su colosal obra maestra, que tan poderosamente influyó sobre sus contemporáneos, aunque no tanto sobre nosotros, las "Ideas para la filosofía de la Historia de la humanidad" *(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1784-1791, tomos 13 y 14). Comprende, como se indicará, una aportación de nuevas e importantes concepciones en su primera parte; muestra después, cada vez con mayor claridad, aquella ruptura entre lo estético-contemplativo y el examen ético, que en el tercer período habría de conducir a la primacía del módulo ético en las "Cartas para el fomento de la humanidad" *(Briefen zu Beförderung der Humanität,* 1793-1797, tomos 17 y 18) y en la *Adrastea* (1801-03, tomos 23 y 24). Es claro que, para nuestro objeto, habrá de predominar de un modo absoluto la consideración del primer período.

I. Los primeros tiempos

Naturalezas delicadas y frágiles, como la de Herder, pueden fácilmente malograrse en otras épocas. Para desarrollar su potencia genial había de concurrir una constelación espiritual que le benefició particularmente. En este lugar debemos contentarnos con alusiones y mencionar la Ilustración, el pietismo y el platonismo como las tres más grandes potencias espirituales a las que él quedó deudor y que, a mediados del siglo XVIII, aunque frecuentemente en Alemania sólo actuaban separadamente, en él, empero, se encuentran reunidas. Lo característico, y para él venturoso, fué el haber encontrado ante sí, tanto la Ilustración como el pietismo, encarnados en grandes representantes que ya habían relajado los límites estrictos de una y otro, emprendiendo nuevos derroteros. Esto es válido tanto para la Ilustración de Montesquieu, de Hume y, principalmente, de Rousseau, como para el pietismo de su maestro y amigo personal Hamann. A Montesquieu le ha extractado celosamente (4, 508), venerado en Riga,

al principio, como gran maestro, para luego levantarse veloz sobre él. Pero su método de compilación, ordenación y examen de los detalles para "referir los fundamentos a sus fundamentos", y lograr así la esencia de una cosa, le movió poderosamente. Y la energía de su iniciado experimento con medios de la Ilustración, incitó al joven Herder a concebir el "espíritu" o, como él se expresaba ya, "la metafísica de las leyes" de un modo más universal y más interno y, con ello, a romper el pie forzado de la consideración mecánico-causal que ya Montesquieu había levemente aflojado *(Pensamientos sobre la lectura de Montesquieu,* 1769; 4, 464*ss.*; véase también 5, 565*ss.*).

También hemos visto en Hume, en su crítica de la ley causal, cómo ya la Ilustración misma había comenzado la destrucción de aquel esquema. Su nuevo e incitador planteamiento de cuestiones ha afectado fuertemente a Herder. "Hume, escribió más tarde (8, 466), ha probado, mediante la duda metafísica, que el vínculo entre causa y efecto es espiritual, que no se puede ver, sino únicamente presentir, inducir; por consiguiente no se puede discernir históricamente, sino sólo filosóficamente". La oposición de "histórico" y "filosófico" no tiene aquí, si bien se observa, la misma significación que actualmente. Herder quiso decir con ella lo que Hume le había facilitado, a saber, buscar las conexiones internas y espirituales en lugar de verlas con sentido pragmático. Es, acaso, el testimonio más significativo de la fecunda influencia del pensamiento de Hume. Que Herder se dejara impresionar, en su juventud, por la obra histórica de Hume, al que diputó por el más grande historiador de que tenía noticia (32, 27), no hay que considerarlo como una influencia durable. Pero su fría psicología comparada, aplicada a los fenómenos históricos, que tan poco armonizaba con el temperamento fundamental de Herder, le condujo, sin embargo, a los problemas que le afectaron. La *Natural History of Religion* (1757) había lanzado nueva luz sobre los tiempos primitivos de la humanidad. Los pintaba como brutales y salvajes. Pero como, generalmente, partía de la manera de pensar y de las opiniones de los pueblos y planteaba el problema de su ascención desde las más bajas a las más altas fases, pudo atraer el espíritu de Herder, tanto para la imitación como para la contradicción.

En el problema de si la humanidad había progresado, tenía ya Hume un poderoso contradictor. "Rousseau clamaba, como desde el desierto", escribía Herder en 1774 (5, 643). El hombre que mediante sus *Discours* de 1750 y 1754, súbitamente hizo tambalearse la arrogancia de la Ilustración, entonces en su apogeo, y que al difícil problema de si el progreso de la civilización del hombre y de la vida en general, significaba felicidad o desdicha, había contestado con un veredicto inexorable, conmovió hasta lo más profundo al joven Herder, entonces en Riga (32, 41). Este problema y, más que nada la tesis

positiva de Rousseau de que el hombre natural es el verdadero hombre perfecto y que el hombre de la cultura y de la civilización ha perdido su paraíso y su verdadera juventud, no le dejó descansar en lo sucesivo. Pronto, volviéndose al realismo de Hume ("H. an Kant", 1767, *H. s Lebensbild*, I, 2, 297), se encontró en la duda de si el hombre natural, que Rousseau mismo había construído con arreglo a un método completamente racionalista aún, había existido alguna vez o si era simplemente un personaje de novela *(Diario de viaje*, 1769; 4, 364). Pero el error de Rousseau pertenecía a los errores fecundos de la historia del espíritu y, en el trabajo vital de Herder, aun a pesar de su mezcla de verdad y error, dió un fruto abundante. También Rousseau mismo había derivado de su error, casi monomaníacamente sostenido, una gran verdad que Herder, entonces, había comprendido profundamente: el conocimiento de la existencia de las más fuertes diferencias dentro de la naturaleza humana, la duda en la creencia iusnaturalista de su homogeneidad, y la conclusión que de todo ello puede deducirse, a saber, que una larga y complicada evolución ha transformado la mentalidad del hombre natural en la del hombre de la cultura.

Asimismo Montesquieu y Hume habían visto ya las mudanzas históricas de la naturaleza humana, pero sólo las transformaciones exteriores perceptibles, sólo la diferencia entre tipos generales. En la interioridad e individualidad del alma humana y, con ello, en la última profundidad de la vida histórica, no pudieron descender, al menos cuando se ocuparon de historia. Ciertamente pudo un Rousseau, como ya hemos observado anteriormente, aunque sin llegar a un pleno pensamiento histórico, cooperar a despertar la nueva sensibilidad para lo individual con el descubrimiento de su propia e incomparable individualidad. Y exactamente lo mismo puede decirse del pietismo alemán, puesto que, sin presentimiento de la esencia de la evolución histórica, elevó a la conciencia la vida interior del alma, circunscrita a su exclusiva relación con Dios, pero en el móvil entrelazamiento de todas sus fuerzas, altas y bajas, de su impulso sensual y pecador y de su anhelo de la gracia. Herder se ha sentido a sí mismo tan en contraposición con el pietismo durante su constreñida juventud, pasada en la Prusia oriental; ha sufrido tanto, al principio, bajo su más rígida forma, que su vida religiosa quedó en permanente tensión. Pero fué entonces, en Königsberg, en 1764, cuando encontró a un hombre que, partiendo de un pietismo profunda e intensamente sentido, había dado pasos decisivos en un nuevo dominio espiritual: Hamann. Herder encontró en él el ejemplar conmovedor del hombre original y de espíritu independiente, un alma aborrascada e impetuosa, que presintió una recóndita fuente de fuerza en los impulsos sensuales y las pasiones considerados como pecaminosos o peligro-

sos por los devotos; que experimentó un renovado y vigoroso sentimiento de la unidad de alma y cuerpo, querida por Dios, realzando así el peculiar valor de lo irracional y que, con esta sensibilidad vital, había comenzado ya, aunque de un modo dogmático todavía y ligado a creencias bíblicas normativas, a considerar el mundo histórico. Aquella frase, que debe a la influencia de los prerrománticos ingleses, a saber, que la poesía es la lengua madre del género humano *(Schriften,* 2, 258), llegó a ser un *leitmotiv* de Herder. Aquella otra: ¿para qué hemos de convertirnos en copistas cuando podemos ser originales? *(Schriften,* 2, 1965s), le mostró el buen camino para comprender a los antiguos al darse cuenta de la disparidad entre los antiguos y los modernos. No sólo Montesquieu y otros pudieron también enseñarle que esta disparidad descansa en la diferencia de condiciones históricas, sino de modo impresionante, el propio Hamann, y así aconseja estudiar la filosofía "según los matices de épocas, mentes, generaciones y pueblos" *(Schriften,* 2, 15). Los íntimos contactos ideológicos de Hamann y Herder no deben circunscribirse simplemente a la relación de maestro a discípulo. Ciertamente necesitó Herder, aun en su ulterior evolución, del intercambio con Hamann y de la crítica de éste. Pero cuando un espíritu original actúa sobre otro, como acontece aquí y como más tarde, y aún con mayores consecuencias, había de acontecer entre él y Goethe, ocurre algo parecido a lo que, si se nos permite emplear un hecho mecánico como imagen de un acontecimiento anímico, sucede en el choque de una bola en movimiento con otra en reposo en la que comienza, inmediatamente, un movimiento propio. Herder estaba dotado de una mayor sensibilidad y de un interés más universal que Hamann y, por ello, permaneció interiormente más próximo del movimiento de la Ilustración que éste, que fué su radical enemigo.

Pero determinados rasgos comunes de sus respectivas imágenes del mundo se remontan a una fuente común, a las tres grandes potencias espirituales que hemos mencionado, a lo que se puede llamar platonismo en amplio sentido, por el cual entendemos, ante todo, las influencias del neoplatonismo a través de los siglos hasta Leibniz y Shaftesbury; pero no se debe olvidar que este neoplatonismo se edificó sobre un terreno protestante. De tal modo que, la idea más íntima del protestantismo y del pietismo —nacido éste de aquél y de la mística—, la referente a la relación inmediata del hombre con Dios, pudo fundirse con él. Tampoco aquellos efectos del neoplatonismo que se manifestaron en la mística dejaron de afectar a Herder en su juventud.[2] Pero no coincidían con su propia dirección mental. "Vuestra luz se consume

[2] La más antigua composición poética de su juventud, "La naturaleza" (29, 114), sobre la que Spranger me llamó la atención, lo demuestra: "Bienaventurado, bienaventurado, pues estoy en el mundo lleno de la vida de Dios y en el centro de muchas vidas de Dios", etc.

en humo", escribía a Lavater en 1775 (*Aus H.s. Nachlass*, 2, 126). Y este desdén creció con los años. Por el contrario, la diáfana profundidad de Leibniz y Shaftesbury, del "nuevo Platón" como le llamó alguna vez, le ha atraído a su campo inmediatamente, ya desde su juventud. Cuando en 1787 escribió su diálogo "Dios" y en él concibió el todo como un sistema de fuerzas que se conducen según las normas eternas de la sabiduría, de la bondad y de la belleza, pensaba insistentemente en las dulces horas de su juventud, pasadas "ciertamente más que soñando" en el seno de Leibniz, Shaftesbury y Platón (16, 571). Ulteriores testimonios de esta conexión habremos de encontrar todavía.[3]

Entre aquellos predecesores y contemporáneos que le aproximaron a la mentalidad y al sentimiento del mundo platónico, hay que contar también a Winckelmann. Había enseñado, con su "sentido interno", transplantando la manera de ver de Shaftesbury, a ver de nuevo lo bello del arte griego. Y, por primera vez, superando a Shaftesbury, había mostrado al arte griego en un desarrollo gradual, como un gran fenómeno históricamente condicionado, sin duda para poner al margen del curso del tiempo la fase de su madurez y canonizarla como único arquetipo posible para todos los tiempos. Pero ya Hamann había prevenido a Herder de la imitación de los antiguos. En la *Historia del arte* de Winckelmann vió "más sistema de lo que una historia puede ser" (2, 123), más metafísica histórica de lo bello", que "historia propiamente dicha" (3, 10). Pero la compenetración psíquica de Winckelmann con el arte le había conmovido en lo más profundo y, en consecuencia, estimulado para llegar a ser "un Winckelmann de la literatura". Hasta en el vocabulario del joven Herder ha sido señalada la influencia de Winckelmann.[4] Emulo o contradictor, Herder le quedó obligado para toda la vida.

Y ahora viene a añadirse a las tres grandes potencias —Ilustración, pietismo y platonismo— una cuarta, representada por una sóla personalidad, que ha de producir en el alma joven de Herder su correspondiente vibración: Shakespeare —"que no puedo dejarlo una vez que empiezo con él"— ("an Merk", 1770, *Lebensbild*, 3, 1, 232). Ya en Riga apunta en él un conocimiento de Shakespeare que en su ulterior pensamiento histórico había de mezclarse

[3] Algo superficialmente se examina "la influencia de Shaftesbury sobre Herder" por HATCH en *Studien zur vergleichenden Literaturgesch.* ed. por W. Koch, I (1901). Numerosos paralelos entre las ideas de ambos, pero en general sin fuerza probatoria, se encuentran en este trabajo. Lo más interesante es el testimonio de las cartas teológicas de Herder (10, 305), en el que, comparando a Leibniz con Shaftesbury, reconoce su afinidad con este último (véase también la nota 1 de la p. 14). Otras invectivas de Herder contra Leibniz no prueban gran cosa, como ha demostrado R. SOMMER, *Gesch. d. deutschen Psychologie u. Aesthetik*, pp. 307*ss*.

[4] Arnold E. BERGER, "Der junge Herder und Winckelmann" en *Studien zur deutschen Philologie*, 1903, pp 85*ss*. Comp. también sobre Herder y Winckelmann el estudio de FESTER, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, p. 52.

cada vez con más fuerza: el fenómeno Shakespeare, inconmensurable con los patrones existentes en la Ilustración, jamás se debiera juzgar por sus particularidades, sino por su creciente totalidad. Es "un genio que, en los adornos de detalle, nada es, pero en la fábrica grandiosa y bárbara de la fábula lo es todo" (4, 284). En el célebre ensayo sobre Shakespeare, que abre nuevos caminos a toda la estética moderna, publicado en 1773 en las *Blätern von deutscher Art und Kunst*, aparece aún más vigorosamente la significación que ha tenido la poesía de Shakespeare como símbolo del mundo histórico y, por lo mismo, como un medio de interpretación para el pensamiento histórico de Herder. Y aquí, incluso el platonismo y Shakespeare influyen de concierto. Podría decirse que contempló a Shakespeare con ojos ejercitados en el platonismo, pues vió cada uno de sus dramas "traspasado" por una particular "alma del mundo" y cada uno fué para él un cosmos. Así, la totalidad de Shakespeare "podría llamarse aquel Dios gigante de Spinoza ¡Pan!, ¡Universo!" (5, 208s.). En los primeros esbozos del ensayo fué interpretado Shakespeare simplemente como historia del mundo, de la naturaleza, de la humanidad, como una historia más verdadera que la que exponían los libros escolares. Pero, el porqué había de ser más verdadera, por qué "tan plena, tan completa, tan llena de vida, como sólo puede acontecer en la gran convergencia de los acontecimientos del mundo", he aquí lo que fué cimentado en ideas tan profundas y tan nuevas que sólo pudo desarrollarse en conexión con la nueva historiografía de Herder.

Finalmente, junto a las cuatro grandes potencias de espiritual afinidad, de las cuales extrajo Herder su sustento, deben mencionarse también aquellas potencias accesorias que conocimos en el movimiento prerromántico de Inglaterra instaurado desde mediados de siglo; potencias accesorias, por cuanto ningún gran espíritu sobresale en ellas, pero, de todas maneras, afines y estimulantes para el espíritu de Herder, ya que le mostraron bajo una nueva luz los problemas que a él mismo habían de atraer para una consideración aún más profunda. Poesía primitiva, poesía popular, Homero, Antiguo Testamento, individualidad de los pueblos —en particular de los pueblos del norte de Europa—, Edad Media; todos estos temas del prerromanticismo inglés habían de ocupar en lo sucesivo, el espíritu de Herder. Parte de ellos fueron materia de estudio en su juventud; otros, sólo más tarde llegaron a su conocimiento. Hamann, que ya había mostrado gran interés por ellos con anterioridad, pudo, aun en esto, servir de intermediario. También lo que nos es conocido del prerromanticismo francés y de la investigación de los tiempos primitivos entró en su campo visual.

Todo lo que Herder absorbió en las prodigiosas lecturas de su juventud,

lo leyó y asimiló de muy distinta manera que el curioso lector de la época de la Ilustración. Pudo llegar a ser puntilloso y mezquino en la crítica, como más de un quisquilloso erudito de su época. Pero sobre este escollo de su naturaleza bramó el torrente de una enorme apetencia de su alma de compartir, por una directa simpatía, la vida del pasado. Leyó para su alma como leía la Biblia el espíritu religioso sediento de salvación; utilizó a los comentaristas del pasado únicamente como guías hacia las verdaderas fuentes de la vida primitiva y los abandonaba, disgustado, cuando contrariaban al instinto conductor que le guiaba. Leyó como debe leer aquél que quiere arrancar a la historia el máximo de lo que ella puede ofrecer a un hombre que va en busca de Dios. Nadie había leído de tal forma antes que él.

Pero debemos también preguntarnos por lo que la vida en torno le ha dado para su nueva relación con el mundo histórico. Se han puesto de manifiesto, con exactitud, dos fuertes impresiones de un presente que, al mismo tiempo, era un pasado vivo, experimentadas por él durante su estancia en Riga de 1764 a 1769 (Stavenhagen, "Herder in Riga". *Abhanal. d. Herderinstituts zu Riga*, 1, 155.). Su nueva comprensión de la poesía primitiva y popular, con las consecuencias que de ella emanan para la idea nacional de Herder, ha sido fecundada aquí por experiencias directas. Y en conexión con esto, en parte, su relación con el estado ha mantenido una tendencia que perduró durante toda su vida y que pertenece al aspecto problemático de su concepción de la historia.

No es una plausible conjetura de Stavenhagen, sino sumamente verosímil, que Herder haya pasado la fiesta letona del solsticio, la noche de San Juan de 1765, en la quinta de un amigo de Riga al borde del lago Jägel. Mujeres y muchachas amontonaban las hierbas mágicas. Los cánticos, iniciados por la cantante, fueron repetidos por el coro, danzas en rueda se bailaron en torno de barriles de alquitrán ardiendo. En todo caso, Herder ha referido, algunos años más tarde, "la verdadera génesis" de su entusiasmo por Ossián y por los cantos de los salvajes a una experiencia semejante en la que había visto "vestigios vivos de aquellos primitivos y salvajes cánticos, ritmos, danzas, entre los pueblos actuales" que no habían podido ser destruídos por las costumbres modernas (5, 170). Las ideas de Rousseau y de Hamann pudieron predisponer su sensibilidad para ello, pero el hombre primitivo, cantando y danzando, pudo ser intuído por Herder mismo, percibido palpablemente, y suscitarle infinitos sentimientos, para convertirse, en lo sucesivo, en el prototipo, cada vez más exaltado, de la vida histórica. Lo que para el pensamiento histórico de Möser significó el labrador viejo sajón en su solar sombreado por las encinas, tal fué para Herder este acontecimiento, acaso único y momentáneo, por el

que hablaron los tiempos primitivos, pero que durante toda la vida le hizo estremecer (véase 24, 42). Todo lo que tuvo de lenta y tranquila la formación, por cotidianas y amables impresiones objetivas, de la concepción histórica de Möser, lo tuvo de impetuosa la de Herder, durante los mismos años, a causa de una subjetividad que arrancaba violentamente al mundo su necesario sustento.

En los letones y alemanes bálticos coinciden físicamente, ante los ojos de Herder, aquellas dos zonas que Rosseau, muy teórica y artificialmente, puso en manifiesta oposición: naturaleza o, al menos, una existencia próxima a la naturaleza, y civilización. Pero, además, coinciden también las zonas de una pequeña nacionalidad dominada y de un gran pueblo dominador, de tal suerte que pronto Herder pudo plantearse la cuestión de por cuanto tiempo podría mantener aquella nacionalidad su lengua originaria, sus cantos y sus usos, bajo la influencia restrictiva o destructura de las costumbres modernas (5, 170). Nos faltan testimonios de los primeros tiempos de Herder para afirmar que, a la tristeza por la desaparición de lo característico, genuino y de alto valor estético de la antigüedad, vino a añadirse la acusación política de que la fuerza de los grandes pueblos guerreros oprimiera a las pequeñas nacionalidades. En el período posterior esta acusación resuena con frecuencia sorprendente y siempre coloca con gusto en el mismo plano a los letones, prusianos, lituanos y esclavos. De tal suerte que se llega a la sospecha de que tenía en sí mismo la sangre de los antiguos prusianos, con su amor al cántico y a la poesía, su terrible seriedad y su lamento blando (*Adrastea* 23, 467). Así, se explica todo por una tenaz retención y desarrollo ulterior de vivencias primitivas. Los hijos del Este han percibido, más tarde, en los primeros decenios del siglo XIX, por boca de Herder y de los profesores alemanes inspirados por él, el toque de llamada de la propia nacionalidad. En una palabra, el pensamiento nacional de Herder ha nacido, también, en el mismo mundo del oriente, donde, en algún tiempo, llegaría a su mayor eficacia.

Su acentuación en lo político, que más tarde había de experimentar en Herder mismo, se verificó, como habrá de demostrarse, bajo las especiales características de los años ochentas y noventas, pero tiene también un punto de partida en las vivencias del tiempo primitivo. Del mismo modo a como, entonces, había vivido el pietismo y la religión bajo un doble aspecto, como exteriorización inauténtica y como fuente de fuerza creadora, así ha experimentado en sí mismo al estado. Livonia fué para él la tierra de la libertad, pues en Prusia le amenazó el servicio militar de acantonamiento. Jamás ha podido vencer el rencor contra éste. En adelante, había de mirar al estado prusiano, la "sojuzgada patria" (29, 321ss., 1769), casi con el mismo senti-

miento del emigrante. No porque hubiese rechazado, desde luego, por principios, el despotismo ilustrado, que encarnaba allí en una personalidad tan poderosa y tan imponente para él. Podía considerarlo como un medio de educación para la libertad; y en 1769 se despertaron en él ambiciones de una actividad en Rusia que, realmente, sólo eran posibles en el marco de este sistema (4, 403). Pero su crítica del estado prusiano se sobrepuso al mero resentimiento, mediante un argumento que, ciertamente, no hacía justicia a la vitalidad y capacidad de evolución de este estado, pero que hirió su punto más débil. Acaso ha sido el primero en encontrarlo, porque emanaba de lo profundo de su nuevo sentimiento de lo nacional. La monarquía de Federico, así la juzgaba en 1769 (4, 473), no admite ningún sentimiento nacional y no constituye una nación, sino que descansa, simplemente, en las opiniones del actual monarca. "Los estados del rey de Prusia, dice en su *Diario de viaje* (4, 405), no serán felices hasta que sean separados por la confraternidad... ¿dónde quedará su reino?, ¿donde está el reino de Pirro?, ¿no tiene con él una gran semejanza?" A nosotros nos interesa, en el ideal que aquí se levanta, de un federalismo pacifista, no tanto su conexión con el primer movimiento político del espíritu alemán después de la guerra de siete años y con la historia del problema prusiano-alemán, como su significación para las tendencias históricas fundamentales de Herder.

Pero Livonia y Riga ofrecían también positivos contrastes con el estado de Federico, por su autonomía estamental, corporativa y municipal, de vieja raíz histórica, reanimada —así lo ha referido más tarde— por un espíritu público que podía despertar en cada ciudad, en cada aldea, en cada instituto y en cada escuela (Stavenhagen, p. 18). El espíritu de las ciudades hanseáticas ha desaparecido del norte de Europa: ¿quién lo resucitará? Así se lamentaba en su *Diario de viaje* de 1769 (4, 406). Algo de aquel espíritu había podido percibir aún en Riga. Deseó escribir una historia concreta de las ciudades hanseáticas y con ello habría ganado el aplauso cordial de Möser. Pero cuán diferente fué el influjo de estas cosas en Herder y en Möser, a pesar de la común simpatía que por ellas tuvieron. Fecundado por ellas, Möser llegó a ser el primer historiador político de Alemania, el que consideró, bajo un nuevo aspecto, la vida del estado, por sentirse interiormente atraído hacia ella. Para Herder, la vida del estado fué una cosa periférica, aunque nunca una zona indiferente. También el nuevo pensamiento histórico, tanto de uno como de otro, ha tenido capacidad para crear historia. El influjo de las ideas nos conduce de Möser al barón de Stein; de Herder, no sólo al despertar de las nacionalidades del Este, sino también, principalmente, a la nacionalización de la vida del estado. Así, desde el principio, el nuevo historicismo ha desarrollado fuerzas creadoras

para la vida histórica misma. Y es que, precisamente, la más intensa *vita contemplativa* es la que, con frecuencia, fecunda con más vigor a la *vita activa*.

Hemos conocido la constelación de estrellas espirituales y el suelo y el aire de los primeros tiempos de Herder y en la recepción de sus influencias hemos descubierto, no ya una simple recepción, sino una inmediata transformación en sus primeros indicios. Sigamos ahora el desenvolvimiento de estas fibras, en tal forma, que la estructura de las raíces, es decir, los temas desarrollados hasta 1774 aproximadamente, queden aclarados en interna conexión.[5] ¿Cuál es su posición respecto a las dos nuevas ideas fundamentales del historicismo, la de individualidad y la de evolución? Se debe partir de la posición de irrupción desde la cual Herder penetra en el mundo pretérito. A juzgar por sus escritos de juventud (32, 155), no puede caber duda alguna de que, incitado por Rousseau, Hamann y el prerromanticismo inglés, pero con la más personal apetencia e impulso, se ha precipitado en lo *más primitivo* del hombre y en los hombres, en la vida y en la historia. El niño, el hombre primitivo y natural, el pueblo fueron para él las fuentes de las que todo lo ulterior provenía, porque en ellas se adentró él mismo. ¿En qué otros vasos, si no en estos, podía verter su propio yo interior un hombre como él, movido por cálidos y recónditos sentimientos, al que repelía el frío racionalismo intelectualista de la época? "El lenguaje del sentimiento es, dice en uno de los primeros ensayos (32, 145s.), como el lenguaje de la niñez y el de los felices salvajes, monótono, ingénuo, como el lenguaje de la naturaleza". Tratar al niño como niño y no como un ser incompleto en su desarrollo, tal fué la máxima que presidió su actividad pedagógica en Riga (Stavenhagen, 175s.). Sospechamos que en él influyeron, no sólo la doctrina del *Emilio* de Rousseau, de 1762, sino, ante todo, las propias experiencias, estimulantes y poderosas, de su niñez y las rebeldías de juventud contra la sujeción falta de inteligencia. Pues durante el resto de su vida se proyecta la idea de que las impresiones de juventud, la "aurora de la vida", constituyen, fundamentalmente, el punto de partida de nuestro destino. "Tejen la urdimbre en la cual, más tarde, el destino y la madurez de entendimiento nos dan el tejido" (9, 478). La imagen, frecuentemente empleada, de la aurora, cargada de contenidos sentimentales e intelectuales imponderables, podría considerarse casi como el símbolo de todo el pensamiento histórico de Herder e incluso de toda su obra. Esta profunda sensibilidad para la aurora de la propia vida, iba unida en él, de antiguo, al nuevo sentido de la "aurora de los tiempos" (6, 70), que desarrolló en la ya comenzada (1769) *Arqueología del Oriente* y en la obra, surgida de ésta,

[5] Utilizamos testimonios aislados de años algo posteriores únicamente en tanto expresen con más vigor lo anteriormente pensado o sea su inmediata prosecución.

"Los más antiguos testimonios del género humano" (*Aeltesten Urkunde des Menchschengeschlech* 1774-76). "Niño y pueblo, la parte más noble de lo humano", dice repetidamente en esta obra (6, 309). Por el alma del niño se explicó, durante el viaje por mar de 1769, la afición de los marineros a las fábulas maravillosas, como fenómeno de la humanidad primitiva, mientras que el gran hombre de la Ilustración, Hume, en su *Historia natural de la religión*, había explicado las supersticiones de la gente de mar de un modo pragmático, por las particularmente numerosas contingencias de la vida del mar. Pero Herder enlazó inmediatamente su percepción intuitiva a la idea genial de fundar una "lógica de la facultad poética", que abarcaría todos los tiempos y pueblos (4, 360). Espontáneamente tropezó con una especie de ley fundamental filogenética de la historia del espíritu. Un género humano y un hombre en su niñez se asemejan, dice en los *Fragmentos sobre la nueva literatura alemana* (2ª edición 1768; 2, 69). Y aún más categórico algunos años después: "La niñez de cada individuo es igual a la niñez de todo el género" (*Los más antiguos testimonios del género humano*, 7, 29; parecidamente 6, 269). Suponemos que cuando Herder comenzó, en Riga, a comparar la vida con la historia, sólo obtuvo, al principio, una semejanza entre el niño y el hombre natural, entendido todavía un poco a la manera de Rousseau (véase 32, 15, 17, 41), pero, entonces, la imagen profundamente conmovedora de la vida del pueblo letón y de la poesía popular letona, le condujo al más comprensivo concepto del pueblo, que lleva más allá del de Rousseau, todavía de un atomismo inusnaturalista, y que, en adelante, ha de dominar en su historiografía. Cómo dimanó de aquí la grandiosa aportación de Herder para una nueva comprensión estética de la más antigua poesía y de la poesía en general es, precisamente, lo que hay que mostrar dentro de nuestro tema. Volvamos a nuestra principal cuestión y tratemos de demostrar que también los principios del historicismo en formación, individualidad y evolución, en la forma que adoptaron en Herder, concuerdan radicalmente, tanto con este nuevo sentido estético como con los conceptos básicos de niñez, hombre primitivo y pueblo.

Los ensayos de juventud sobre la oda y sobre la historia de la poesía lírica, lo demuestran. "El primogénito del sentimiento, el origen de la poesía y el germen de su vida es la oda". Este origen coincide con el impenetrable misterio del Oriente. "Lo más delicado del sentimiento, dice más adelante de la poesía, es acaso plenamente individual; al menos por su heterogeneidad entre las naciones" (32, 62). Y lo que es de una más decisiva significación. Ya se había hecho depender la belleza de una oda, como él mismo asegura (32, 65), de la individualidad de las circunstancias; y por esta razón alabó a Horacio. Pero en la estimación de lo individual no se ha llegado más que a mitad de

camino y se incurre en la contradicción, ya ridiculizada por Herder, de querer, no obstante, imitar a Horacio. Lo nuevo y lo revolucionario fué una declaración más categórica y axiomática, de que lo individual es inimitable, que la hecha por el prerromanticismo inglés. Deberíamos interpretar su pensamiento en el sentido de que el niño es inimitable para el adulto, el hombre primitivo inimitable para el hombre civilizado, un pueblo inimitable para otro, e igualmente, la oda horaciana inimitable para el poeta moderno. El alemán, decía, no debería esforzarse por conseguir los cedros del Líbano ni la vid y el laurel de Grecia, sino gozar del manzano silvestre de sus bosques sagrados (32, 67). La oda sería un Proteo entre las naciones y acaso sólo reconoce el mismo ser vivo bajo tan diferentes formas el espejo mágico del estético (32, 63).

El mismo ser viviente bajo diferentes formas y cada una de ellas inimitable, significó, ejemplificado en la oda, establecer una afirmación de valor universal para toda la vida histórica y, ciertamente, una afirmación de efectos revolucionarios. El criterio hasta ahora dominante para juzgar las obras de arte, que quiso pasar por absoluto pero que sólo había logrado elevar a dicha categoría el gusto de la propia época, se deshizo completamente después de haber sido contrastado en diferentes ocasiones y ante todo por el prerromanticismo inglés. El problema afectaba, además, a todos los valores culturales, a todo lo que, por una nación y en una época determinada, era considerado "como bueno, bello, útil, agradable y verdadero". Herder se dió cuenta muy pronto de la enorme conmoción que ello había de producir en todo el pensar histórico y emprendió el nuevo camino, no sin titubeos, al principio. "¿No son la verdad, la belleza, la bondad moral, idénticas para todos los tiempos? Sí. Y sin embargo, se ve que, principios por los que, en ciertos momentos, habría sacrificado hasta la última gota de su sangre una nación, en otros tiempos son condenados al fuego por la misma nación... Poco faltó para que este escepticismo nos desconcertara, llevándonos a desconfiar de nuestros propios gustos y sentimientos" (32, 29). Se interrumpe aquí. Acaso entonces no supo otra cosa sino que se asomaba al abismo sin fondo de un elemental relativismo. Bien es verdad que sólo por un momento, porque el nuevo sentimiento de la vida que había logrado para las formas originales de lo humano, era ya demasiado potente para dejarle extraviarse del buen sentido y valor del cambio de forma. Del cálido amor y entusiasmo por estos orígenes, por el niño, por el hombre primitivo y por el pueblo, pero de un amor que sentía lo inimitable de sus valores y que evitaba su repristinización pseudo-romántica, nació la nueva idea de evolución de Herder, el principio "genético", que habrá de predicar, cada vez más, en lo sucesivo. Con estos orígenes estamos ligados genéticamente nosotros mismos, como el anciano con el niño, como el árbol

con sus raíces. Lo nuevo en él no fué el contenido inteligible de estas ideas, pues con la analogía de las fases de la vida humana, con la "teoría de las edades", había trabajado ya la Ilustración. Pero nuevo era el satisfecho y profundo sentimiento de estar incluído en un germinar, crecer y avanzar generales de las cosas humanas. Así, esta primera forma de la idea de evolución de Herder fué biológico-vegetativa. Empleamos la palabra "biológico" con cierta vacilación, pues su moderno sentido está lejos de ser el mismo. Vida fué, y continuó siendo siempre para él, un acontecimiento físico y metafísico al mismo tiempo. Pero, por lo mismo, adquirió también una especial significación y dignidad el origen de lo que se desarrolla, por su proximidad al secreto del fundamento último. "Como el árbol de sus raíces, debe derivarse el progreso y el florecimiento de un arte de su origen. Contiene en sí este origen todo el ver de su producto, a semejanza del grano de trigo en el que se esconde toda la planta con sus partes; y me sería imposible obtener de *ulteriores* estados el grado de claridad que mi explicación *genética* produce" (32, 86s.).

Se puede reprochar a esta primera fase del concepto de evolución de Herder que permanece dentro de los límites de una simple idea de desarrollo, que exagera la significación de los orígenes y no se acomoda a las transformaciones y modificaciones que pueden sobrevenir, por influjo de nuevos factores, en el curso ulterior de una evolución histórica. Casi podría sospecharse en ello un efecto de la teoría de las mónadas de Leibniz que concebía, reverente, cada mónada individual aislada como un círculo de vida nacido de Dios, pero que, aislada y por sí sola, podía proseguir su camino.

Ciertamente, con él hizo frente Herder a la manera de pensar iusnaturalista que gusta de derivar la naturaleza de las cosas de sus situaciones acabadas y perfectas, pero conservó, por la excesiva valoración de los orígenes, un carácter estático, pues, bien frecuentemente, las nuevas ideas se presentan, al principio, sólo como radical trastorno de las antiguas y, por ello, en insatisfactoria unilateralidad. Pero también metódicamente fué fecunda esta unilateralidad, porque obligó a considerar los acontecimientos históricos más desde dentro que desde fuera y a compenetrarse con ellos por intuitiva simpatía. Con brillante crítica refutó Herder el método existente que explica el origen de la poesía por las escasas y tardías noticias de la tradición escrita. Por ello, observa con palabras de Hamann, esta parte de la historia es un campo lleno de osamentas. Aunque estas noticias se empleen como guía para saber "cómo estas cosas han podido originarse, por semejanza con otras, según la contextura de aquel tiempo, cabe también preguntarse si, conforme a ciertas circunstancias, no se podría encontrar una especie de *necesidad* conforme a la cual *han debido* originarse" (32, 92). Ya Winckelmann había dicho que, para el origen del

arte, en todos los pueblos "había existido la primera simiente para lo más indispensable" (Arn. E. Berger, *ob. cit.* 101). Herder profundizó la idea y erigió en objetivo ideal de la investigación histórica, el siguiente: concebir las formaciones históricas, del tipo de la poesía, como productos de la más interna necesidad. Pero esta necesidad no pudo ser nunca, para el joven Herder, una necesidad mecánica, sino una necesidad vital comprensible por interna compenetración simpática. Por ello recusó también la hipótesis mecanizante de la emigración de las artes y de las ciencias y su derivación de una fuente única y exigió que se buscara en cada pueblo la propia simiente que hubiera podido producir las artes y las ciencias (32, 95). Con esto nos encontramos en la fuente de la doctrina de Herder, e incluso de los posteriores románticos, del "espíritu creador del pueblo". Posteriores conocimientos han limitado el valor de esta doctrina y revalorizado la significación de la recepción y asimilación de extrañas culturas por el propio pueblo. Herder mismo, cuya doctrina del espíritu del pueblo queda siempre, conceptualmente, algo vacilante, pero nunca en anquilosamiento dogmático, ha concedido muy pronto su atención a las migraciones y recepciones de los valores culturales. Así, ya en 1769, dice (4, 477) que, ciertamente, en todo tiempo, la falsa imitación y la promiscuidad con otros pueblos han corrompido a las naciones, pero que, sin embargo, una nación permanece defectuosa cuando no imita nada. E incluso, podemos decirlo anticipando nuestra exposición, ha cometido las mismas faltas que él censuró antes, haciendo derivar en *Los más antiguos testimonios del género humano*, la total evolución religiosa del Asia Menor y de los griegos de una revelación primitiva. Mas para el comienzo de un nuevo pensamiento histórico era puramente una necesidad, fecunda desde un punto de vista heurístico, ante todo circunscribir la visión para profundizarla y considerar apasionadamente las individualidades de los pueblos.

Debemos explicarnos más claramente el origen psíquico de esta nueva sensibilidad para la individualidad y la evolución. Se lanzó a los tiempos de la niñez y a los recónditos orígenes, como ya hemos indicado, ante todo y con tanta vehemencia, porque su alma encontró en ellos su más exacto reflejo, pues, en estos años, ella misma desciende, en apasionada contemplación de sí misma, a sus más recónditas y originarias regiones, a la "maravillosa caverna" donde "la tea está junto a la llama" (32, 102), donde "hay tantas cosas, a la vez, en nuestra alma, que estamos, con respecto a la mayoría de las ideas, como adormecidos junto a un manantial" (5, 61), donde, en una profundidad insondable duermen fuerzas desconocidas como reyes en embrión (2, 258). Se aprecia aquí cómo llega a su colmo un suceso histórico-espiritual largo tiempo preparado. En el tránsito del siglo XVII al XVIII se

despertó una curiosidad, ante todo en los ingleses y en Leibniz, por las fuerzas irracionales del alma, los impulsos, los sentimientos y las pasiones, que, a lo sumo, observaba, analizaba, sopesaba su relativa utilidad, e incluso, en Shaftesbury, llegó a una comprensión más honda, pero que aún no los vivía con el ímpetu de la subjetividad. Vico había podido comprenderlos aún más profundamente, pero no revivirlos subjetivamente. Con fría comprensión había descubierto, entonces, Hume el carácter creador del sentimiento y del gusto. Hamann y Herder, que ahora, con toda la fuerza del alma, habían llegado a comprender su fecunda profundidad, siguieron también el derrotero de una evolución europea y se asemejaron al osado asaltante de una brecha preparada de antemano por cuidadosos vanguardistas. El principal impulso de Herder fué siempre, a pesar de todas las mudanzas de su vida, "comprender el mundo desde el alma de los hombres" (Unger, *H., Novalis und Kleist,* p. 4). Pero el alma fué concebida, en el sentido de Hamann, como inseparablemente unida a la naturaleza sensible del hombre. Es una quimera, escribía Herder a Moisés Mendelsohn en 1769 *(Lebensbild,* 2, 108), admitir un alma humana incorporal, una naturaleza humana inmaterial. Este sentimiento de la totalidad respecto a la naturaleza integral, sensible-espiritual, del hombre, pertenece a los más importantes supuestos de su nuevo pensamiento histórico.

El nuevo sentimiento de la vida, vencedor, debía organizar la victoria y sacar sus consecuencias frente al racionalismo iusnaturalista vencido. En primer término, negativamente, poniendo de manifiesto sus deficiencias. De este modo se expresaba Herder en 1768, respecto de Christian Wolf, caudillo del racionalismo que, si bien enlazado a Leibniz, había despreciado precisamente las ideas más fecundas de la psicología de éste: "Las más recónditas regiones del alma, de las que surge la mayor parte de los descubrimientos, no son examinadas por él. Habla de las fuerzas subyacentes del alma, como un espíritu separado de su cuerpo; y, ¿qué fuerza superior del alma ha tenido jamás espíritu de invención, nacido de una inspiración?" (32, 157). Sobre esto, aún una frase, unos diez años después: "De tal abismo de percepciones, fuerzas y excitaciones oscuras, surge, con frecuencia, nuestra serena y clara filosofía" (8, 179). Pero ahora se debía determinar, positivamente, la esencia de la razón destronada de su autocracia y su relación con la totalidad del alma. La razón, explicaba Herder, no es una fuerza parcial que obra aisladamente, sino una peculiar dirección de todas las fuerzas de la especie hombre. De nuevo vuelve a su profunda inclinación hacia el niño y concluye que el hombre, ya en su primer estado, en el momento de ser hombre, debió poseer razón, no simplemente capacidad de razón como Rousseau había afirmado.

"¿Es que pensar racionalmente no significa pensar con razón perfeccionada?" *(Ursprung der Sprache —Origen del lenguaje—* aparecido en 1772; 5, 31). Daba, con ello, la idea de una evolución que se produce en el hombre mismo. La forma en que el joven Herder viene considerando la personalidad individual, se repite, exactamente, en el proceso evolutivo que encontramos en su idea de evolución de la historia universal. Y así, al impulso original hacia una profundidad que se contrae, a una cierta acentuación del germen original, siguió una consideración más serena de la cooperación del mundo visible en los cambios del germen mismo. En 1769 escribía a Mendelsohn *(Lebensbild,* 2, 110): "lo mismo que no podemos darnos un nuevo sentido, tampoco podemos añadirnos nuevas fuerzas, nuevas realidades, nuevas perfecciones que fuesen materialmente nuevas... Son modificaciones de aquello que ya estaba completo y sin atributos nuevos: hay variaciones en la disposición, pero no en el ser del alma". Se observa el nuevo matiz en las palabras escritas nueve años más tarde: "Cuando más profundamente desciende alguien en sí mismo, en la estructuración y origen de sus más nobles pensamientos, tanto más cubrirá ojos y pies y dirá: lo que soy, lo he llegado a ser. He crecido como un árbol; la simiente estaba allí; pero el aire, la tierra y todos los elementos, que yo no establecí para mí, debieron contribuir a formar el germen, el fruto y el árbol" (1778; 8, 198).

Mediante la evolución tiene lugar el milagro de que el mismo hombre no permanece el mismo hombre. Herder ha sentido esto, desde la altura de sus primeras experiencias vitales sobre su torrencial naturaliza, más profundamente que otros, y ha podido decir: "Un hombre no es el mismo en las diferentes épocas de su vida; piensa de otra manera, después de sentir diferentemente" (1775; 8, 307). Herder muestra aquí la extrema consecuencia a la que puede conducir la combinación de las ideas de individualidad y evolución y la extrema delicadeza en la percepción de los matices de lo individual. Hay que saber de qué modo Herder pudo aparecer ante sí como en permanente fluencia y transformación y, al mismo tiempo, individualmente determinado en cada momento, para comprender plenamente la aplicación de esa sensibilidad para los matices de lo individual a la vida histórica. Ni siquiera dos hombres tienen una y la misma lengua, se dice en el ensayo sobre el origen del lenguaje (5, 124). No hay dos pintores o dos poetas que hayan visto, conocido o descrito igualmente un mismo objeto, aunque fuera una alegoría (1778; 8, 188). También Hume, en su *Historia natural de la religión,* había declarado que no hay dos personas que tengan exactamente las mismas representaciones religiosas. Hume hablaba como un agudo observador empírico; Herder como el que siente los enigmas de su propio pecho.

Ante todo, ¿cómo era posible, con esta enorme diferenciación e individualización de la vida, que incluso arrastra la vida del individuo en su transformadora fluencia, la comprensión de los demás? Para el joven Herder toda comprensión "del otro" emana de la comprensión de uno mismo. Ahora vemos cuán enorme significación tenía para la nueva capacidad de comprensión histórica aquella dilección subjetivista por las profundidades de la propia alma, en la que se nota la herencia del pietismo y de Hamann. "En el grado de profundidad del sentimiento de nosotros mismos estriba también el grado en que sentimos a los demás; pues sólo a nosotros mismos podemos, por así decirlo, sentirnos en los demás" (1778; 8, 200). Sólo el alma descubre el alma, sólo un genio puede comprender, atraer y adivinar a otro (1775; 8, 527).

Pero había aún una idea más amplia, necesaria para facilitar una comprensión del otro, mediante un sentirnos en él, y para evitar, al mismo tiempo, el caos disgregador a que podía conducir la pura idea de la individualidad. Una comprensión de otro sólo era posible si desaparecía la rígida separación entre sujeto y objeto, cuando todo tenía conexión con todo y se influenciaba recíprocamente, no sólo de un modo causal-mecánico, como la Ilustración se imaginaba, sino mediante una interna comunidad de vida y armonía del todo, que sólo aproximadamente se puede captar mediante conceptos, pero que se capta inmediatamente por la intuición y el sentimiento. Esta era la antigua imagen del mundo platónica y neoplatónica, conservada por los místicos y por los panteístas, por Leibniz y por Shaftesbury. Herder era lo suficientemente audaz para decir: "La primera idea en la primer alma humana está ligada a la última idea en la última alma humana" (5, 135). Y aún en forma más general y refiriéndose al universo: "En general nada está separado en la naturaleza, todo fluye y confluye con tránsitos insensibles; y, ciertamente, lo que es vida en la creación, es tan sólo un espíritu, una llama en todas las figuras, formas y canales" (1778; 8, 178). Σύμπνοια πάντα, anotaba con entusiasmo en sus "Verdades de Leibniz", escritas hacia 1770: "Todo se armoniza y Dios lee en la más pequeña de las substancias toda la sucesión de las cosas del mundo" (*véase más arriba p. 36*). De nuevo habla aquí, no sólo la antiquísima tradición filosófica, sino una nueva y original vivencia, un desbordamiento, un proyectarse dentro del mundo del alma profundamente conmovida. Por propia experiencia había aprendido a derribar todas las distinciones artificiales que la psicología de la Ilustración mantenía aún, entre altas y bajas potencias del alma. En la historia, en la naturaleza y en el universo no se podía ver, las cosas no podían ser de otro modo que en la propia alma.

En consecuencia, viendo las cosas desde una posición elevada, las barreras

entre las individualidades de los diferentes pueblos que, al principio, el joven Herder se había sentido inclinado a levantar, perdieron una parte de su eficacia. Ciertamente, pueblo continuó siendo para él el grupo peculiarmente desarrollado, pero, como ya hicimos observar, conoció, no sólo falsas y degeneradoras recepciones, sino buenas y deseables imitaciones de valores culturales extraños, según su expresión algo colorada todavía por el léxico del viejo mecanicismo. Por esta razón pronto surgió ante él el doble objetivo de "combinar" sintéticamente en su singularidad el espíritu de cada época y de cada pueblo, pero dirigiendo la mirada, más allá de ellos, sobre la "cadena de variaciones" que, comenzada en los tiempos primitivos, aún no se ha roto en nosotros (32, 27). Este es "el hilo ininterrumpido de la cultura del género humano, que pasa sobre pueblos y épocas" (3, 397), que en adelante, casi sin descanso ha tratado de concebir y de explicar en su total y enorme amplitud.

La empresa no era nueva, como sabemos, ni original la idea de la cadena. Voltaire era en esto precursor y con toda probabilidad Herder se refería precisamente a él en su más antigua exposición del tema (32, 27, acaso en 1766), y a sus méritos en el conocimiento del "espíritu de los acontecimientos". Mencionaba también a otros como Goguet y Montesquieu que, ya antes que él, "habían reparado en la progresiva evolución de las situaciones y productos del género humano" (6, 327). El mérito de la Ilustración fué el de haber planteado el problema, el de haber comprendido el drama de la unidad de la cultura humana. Pero sus medios de pensar, iusnaturalistas y mecanicistas, no fueron suficientes para ello. Ahora aparece Herder con su tesoro recién adquirido de medios de pensar platónicos-neoplatónicos, que se originan en la corriente paralela a la Ilustración. Su idea fundamental fué contemplar y sentir el mundo y la naturaleza como un Cosmos viviente de fuerzas nacidas de Dios y concebir, al mismo tiempo, como necesarias, su unidad en Dios y su diversidad en la experiencia A las ideas atrevidas que emergieron en el joven Herder durante su viaje por mar de 1769, pertenecía, igualmente, aquélla de que también la ciencia de la naturaleza de su época se encontraba ante el nuevo problema de alcanzar la interior necesidad en el orden exterior de las cosas. ¡Cómo se llegaría a ser el intérprete de la divinidad si se lograse "tocar la cadena de los seres que domina en la naturaleza"! (4, 381). Este pensamiento no debía dejarle tranquilo, como se mostrará en el capítulo relativo a sus ideas en el decenio del ochenta al noventa. Pero el primer problema, y de gran alcance, era el de concebir la historia de la humanidad con espíritu platónico, como una unidad de interna vitalidad y necesidad. La hora histórico-espiritual había llegado, porque actualmente se hallaban dispuestos para

ello nuevos fermentos, mediante los cuales aquella manera de pensar neoplatónica podría desarrollarse de nuevo, ya que hasta ahora no había podido ser plenamente comprendida por ella la vida histórica concreta, porque, encontrándose bajo la presión del pensamiento iusnaturalista, entonces predominante, no supo aplicar a la historia los principios de la individualidad y de la evolución. Así como Möser los había conquistado para la historia del pueblo y del país, por sus sensiblemente diferentes supuestos, más concretos, pero también más limitados, el carisma de Herder consistiría en conquistarlos para la historia del mundo, por el sentimiento universal del mundo mismo.

Dejemos a un lado los ensayos esporádicos de historia universal que escribió en su juventud, para aproximarnos a la cumbre a que ellos aspiraban, al esbozo redactado en Buckeburgo: *También una filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, de 1774. Mas para ello alcancemos una notable fase intermedia de su pensamiento histórico-universal que está representada por los *Fragmentos para una arqueología del Oriente* (6, 1ss, desde 1769, publicado, en parte, en Riga) y por su refundición en *Los más antiguos testimonios del género humano* (tomo I, 1774; 6, 193ss.).

Era el gran problema del origen de la religión monoteísta el que, primeramente y ante todas las demás cuestiones, debía planteársele, como a todos los demás pensadores de la historia universal del siglo XVIII, para obtener un criterio para todo el resto del acontecer. La Ilustración había secularizado el pensamiento histórico dejando a un lado el criterio cristiano dogmático, y había enseñado a explicar la vida histórica e, igualmente, la religión desde un punto de vista humano y temporal. Herder la había seguido por este camino, pero con sus nuevos medios de conocimiento más interiores, en los cuales el pietismo, por intermedio de Hamann, producía sus efectos; además, era lo suficiente teólogo para considerar, cada vez más, la posibilidad de una revelación sobrenatural, como la había admitido Lafitau para punto de partida de sus comparaciones de religión. Así, pues, fué un camino sinuoso el que siguió su evolución en este problema. Una vez, en su juventud, quiso "considerar todas las religiones ante todo como fenómenos de la naturaleza" (32, 146), quedando así en la tendencia de la explicación naturalista de la religión de Hume, que veía el principal resorte de la más primitiva religión en el terror y el miedo que inspiran los crueles acontecimientos del mundo (32, 105). Pero, entre tanto, hizo la concesión de que al pueblo de Israel le hubiese sido otorgada una "comunicación sobrenatural" de conocimientos religiosos, mas se esforzó en concebir este lenguaje de Dios mismo plenamen-

te sensible y adecuado a la capacidad de aquellos hombres primitivos, de roma sensibilidad, que lo recibían (32, 1285s.). Progresó rápidamente en el pensamiento histórico individualizador y, en los *Fragmentos para una arqueología del Oriente,* fecundados por investigaciones alemanas e inglesas, se esforzó por elaborar el elemento oriental y nacional del relato bíblico de la creación, "libre de sistemas físicos o dogmáticos" (6, 37), con su alma juvenil enamorada de la juventud de los pueblos. Sin duda se proyectaba él mismo, en la superabundancia de su sensibilidad estética, en los nobles varones orientales de los tiempos bíblicos.

Pero, al mismo tiempo, concebía ahora, la primitiva revelación divina a los países de Oriente, tal como se le aparecía en el relato de la creación, con la ordenación de los días de la semana y del sábado, no como una revelación especial, sobrenatural, que se destacara de otras revelaciones de Dios en la historia. Fué, para él, un acontecimiento puramente humano animado por fuerzas otorgadas por Dios. "Si Dios confirió al género humano el privilegio de penetrar en la naturaleza de las cosas y en el plan de la creación, ello no fué nunca finalidad de una revelación: fué su regalo, a través de las fuerzas que proporcionó al espíritu humano" (6, 88).

Pero se desvió de este punto de vista cuando marchó a Buckerburgo y allí, en 1773, refundió los trabajos que tenía preparados para la arqueología del Oriente, en la nueva obra "Los más antiguos testimonios del género humano". Era la época en que el teólogo Herder, que aún en Riga había pronunciado sermones coloreados por el espíritu de la Ilustración, fué arrebatado, ahora de un modo interno e inmediato, por la ola de religiosidad pietista que, con anterioridad, había nutrido su espíritu indirectamente. En realidad no llegó nunca a ser un creyente dogmático, ni siquiera en el mitigado sentido pietista, pero su acrecida religiosidad vió, ahora, en la primitiva revelación del relato de la creación, la acción de Dios en la humanidad y en la historia más perceptible, e incluso inmediata y definidamente activa. Llegó a ser para él algo que se destacaba de la universal revelación de Dios en la naturaleza y en las obras de los hombres. Se ha puesto en duda, desde que Haym llamó la atención sobre ello (Horst Stephan, *Herder in Bückerburg,* pp. 1235s.), y se ha creído que la revelación de Dios en la naturaleza y su "voz adoctrinadora" dirigida a los primeros hombres, se habían refundido, para él, en una misma cosa. De los indecisos y contradictorios conceptos aislados de Herder,[6] toma-

[6] 6, 265 se vuelve contra los que claman que Dios "sólo debía y podía revelarse en la naturaleza", y dice, "que para la comprensión y la consecución de este cuadro (es decir, la revelación en la naturaleza) hacía falta una voz adoctrinadora". Pero en 6, 286 dice: "Ni una palabra, ni un mandato, ni un consejo, sólo una tácita imagen, acción" (es decir, de Dios). Se puede, en consecuencia, admitir que la "voz adoctrinadora" *(Lhermeisterstimme)* haya podido ser entendida

dos literalmente, no se puede, en realidad, obtener una plena certeza sobre su opinión. Se debe, por el contrario, observar con atención las ideas fundamentales expuestas con ardor en toda la obra, para reconocer inmediatamente que Herder vió en la revelación primitiva "de los más antiguos testimonios" un acto único y especial de Dios para los hombres y en los hombres. Pues en la capacidad, conferida a los hombres, y no a un hombre en particular, de oír a Dios, vió la raíz de todas las religiones orientales por él conocidas, e incluso de la religiosidad griega. En su juventud, en Riga, había pensado, sin salirse de la realidad, en el origen de las religiones no israelitas y, como Hume, había tratado de explicarlo mediante una psicología general comparada del hombre natural. Ahora se le aparece una acción única de Dios trasmitida en toda su pureza al pueblo de Israel; menos pura, frecuentemente muy impura, pero siempre reconocible en sus vestigios, difundida por doquier, como la simiente de la evolución, poderosamente ramificada, de todo un mundo de pueblos.

Pero ¿no se debe recordar aquí aquella concepción de la Ilustración de una pura religión natural de la humanidad, sólo más tarde corrompida? Si ésta fué simplemente una tentativa de secularizar la idea de una revelación, acaso pudo Herder ser impulsado por ello a teologizarla de nuevo, aproximándose, de este modo, al punto de vista de Lafitau.

Así vió ahora, en los ulteriores progresos en torno al lugar de origen de la revelación, en Persia, Caldea, Egipto, Arabia, etc., aquí troncos hechos polvo, allá sarmientos que florecen de nuevo, pero todo de una y la misma raíz (6, 472). Es bastante característico que este fantástico exceso de su concepción de la evolución biológico-vegetativa se manifestase, al mismo tiempo, como el remate de una idea teológica. Pero, por otra parte, es característica de la embrollada dialéctica de la evolución histórico-espiritual que cabalmente este punto de partida teológico le obligó a romper, en un cierto respecto, los límites de su concepción de la evolución, concebida, al principio, de una manera demasiado estricta. En lugar de sumergirse y perderse en el peculiar crecimiento de los diferentes pueblos, se planteó el problema, si substancialmente equivocado, metódicamente fecundo, de seguir las migraciones de un elevado, e incluso del más elevado valor cultural, de pueblo a pueblo, de observar sus asimilaciones y transformaciones nacionales, de indicar, siempre simultáneamente, las conexiones universales y las peculiaridades nacionales. El método de estas comprobaciones, considerado en detalle, era, sin duda, bastaste indisciplinado. Bien es verdad que Herder rechazó el mecánico aglu-

alegóricamente. Pero la especial unicidad de una revelación, verificada sin palabras, es también conciliable con esta segunda cita.

tinante pragmático existente hasta entonces, que veía por todas partes motivos utilitarios o causas físicas aprehensibles, reemplazándolo por un tejido de fuerzas metafísicas y vitales. Pero quedó un resto del espíritu pragmático y iusnaturalista que produjo en él la ingenua inclinación a superar las dificultades de la tradición con sus propios medios de conocimiento, la prontitud y la precipitada simplificación en la solución de los enigmas históricos y la despreocupación frente al complicado carácter de las formaciones históricas. Léanse, por ventura, las desordenadas explicaciones de la antigüedad egipcia en que derivaba todo lo que le salía al encuentro, de una manera o de otra, del "arquetipo" de "los más antiguos testimonios". Bien se podría calificar aquí su manera de pensar de trastornado pragmatismo vitalizado. Su nueva sensibilidad para lo irracional, lo individual y lo vegetativo en la vida humana, estaba todavía presa en su antigua envoltura. Esta nueva sensibilidad, sólo andando el tiempo podría lograr su máxima profundidad, como ya observamos en Möser, mediante el respeto a la tradición que había de enseñar el método crítico de investigación.

Pero el punto de partida teológico de "Los más antiguos testimonios", en otro respecto, hizo entrar de nuevo la idea de evolución de Herder por una vía demasiado estrecha, pues ahora la historia que había de exponer era, casi siempre, la historia de una degeneración y empobrecimiento, en medio de un influjo infinitamente fecundo de la pura revelación primitiva. El viejo esquema del paraíso y de la caída, de la edad de oro y de la subsiguiente decadencia, se abría paso de nuevo. Sin duda, ahora, para decirlo de un modo categórico, difícilmente se hubiera reanimado la fe teológica en la revelación divina primitiva, a la que se rindió en Buckeburgo, si no se le hubiese aparecido, ha mucho tiempo, en la imagen, de ingenua pureza originaria, del hombre primitivo, del hombre de la aurora, una especie de revelación humana primitiva. Pero debió parecerle que la vía de la evolución conducía a la decadencia de ambas revelaciones.

Y, sin embargo, su más íntima naturaleza no podía mantenerse en la melancolía pesimista de una teoría general de la decadencia. Ya hicimos observar la importancia de que, para él, los valores, tan fervorosmente amados, de los tiempos primitivos de la humanidad y de la niñez, eran irreproducibles e inimitables. Esta desviación del anhelo romántico de una repristinización del pasado muestra ya la existencia en su alma de vitales contrapesos frente a un culto dogmático del pasado. Atestigua también, por la fuerza y vigor de su nuevo sentido de lo individual, que quería encontrar su campo de actividad, no en las épocas remotas de los pueblos, sino en toda la humanidad. Este sentido de lo individual tenía cardinales raíces estéticas. La

naturaleza le había dotado, maravillosamente por cierto, para sentir, percibir y experimentar todo lo poético. Cuando se despertó en Buckeburgo la específica necesidad religiosa, lo santo, que ahora sentía más profundamente, fué para él, al mismo tiempo, lo bello. Cómo se fundió ahora, en plena unidad, su sentido de los valores estéticos y religiosos de los tiempos primitivos con su especial sentimiento de la naturaleza, lo muestra, una vez más, su obra "Los más antiguos testimonios". En Herder culminaba, acaso, el tipo especial de sentimiento de la naturaleza de su época, que hoy nos es ajeno. El corazón humano se vertió férvido y entusiasta en los fenómenos de la naturaleza que, también para nosotros, son eternamente bellos y grandiosos; pero vió además en ella —para caracterizar aquí un matiz de este sentimiento—, jubiloso por la armonía del sabio y bondadoso Dios con la belleza de la naturaleza en que se revela y con el hombre tocado por su alto destino, el escenario de sus necesidades religiosas y filosóficas. Así pudo Herder caer en la fantasía de relacionar la revelación primitiva con la impresión que debió hacer a los hombres primitivos el amanecer, según su sensibilidad proyectada por él mismo a los tiempos primitivos (6, 262ss.). Pero con la pureza del hombre primitivo, creía emocionado, se puede, hoy también, recibir la santa revelación de la aurora (6, 260).

Este sentimiento de la naturaleza teleológico-sentimental, que ponía en una conexión santa y bella al hombre, a la naturaleza y a Dios, constituye el trasfondo de la relación de Herder con el mundo histórico, cuando, en 1773, comenzó a redactar su bosquejo de la filosofía de la historia. El mismo ha considerado ese trabajo más tarde, cuando elaboraba sus pensamientos en el decenio de los ochentas, como inmatura obra de juventud ("a Heyne", 9, 1, 1786, "de Herder y a Herder", 2, 199). En realidad le es aplicable una frase suya: "La primera obra espontánea de un autor es... frecuentemente la mejor; su floración se halla en sus comienzos, su alma todavía en la aurora. Mucho es aún en él pleno e ilimitado sentimiento, que después se tornará en sutileza o maduro pensamiento, que habrá perdido ya su rubor juvenil" (8, 209).

II. La filosofía de la historia de 1774

Resumiendo lo que llevamos dicho, tres son las ideas fundamentales con las que Herder aborda la tarea.

Primeramente, la idea de evolución vegetativa que ya no había de dominar a un pueblo solamente, sino a toda una órbita de pueblos, aspirando así a la idea de una evolución universal de la humanidad.

Después, la idea de que la más antigua evolución habría sido una evolución *in pejus*, una decadencia de la primitiva pureza. Comprobada, ante todo, por el destino de la revelación, coincidió interiormente con la crítica de la propia época, iniciada por Rousseau y profundizada por Hamann y Herder y con la oposición de las fuerzas irracionales del alma, del hombre completo, contra la frigidez de la Ilustración y la civilización mecanizada. Cabalmente de esta oposición, de este redespertar de las más profundas y creadoras fuerzas del alma, dimana la tercera idea, en cierto modo, como contraposición y corrección de la segunda, por cuanto despeja la desconsoladora perspectiva de la idea de la decadencia. Vista desde su aspecto religioso, probaba que Dios se revela, no sólo en los tiempos primitivos, sino hoy y siempre y que, por consiguiente, no hay ninguna época abandonada por Dios. Vista desde su aspecto estético, significaba la receptividad, no debilitada, aunque no igualmente fuerte en todas partes, para toda individual diversidad, belleza y vitalidad de las cosas humanas. La acrecida confianza en Dios de estos años, pudo, a la sazón, aproximar también este sentido estético a aquellos fenómenos históricos que se alejaban ante él y tras él y pudo establecer entre todos lazos de unión de carácter teleológico mediante los cuales se produjera un sentido de conjunto de la historia universal.

Si se comparan estas tres ideas conductoras con los medios utilizados hasta ahora para restaurar la Historia universal, resultará lo siguiente: Herder ligó tanto la vieja doctrina de la edad de oro, operante desde la antigüedad, y la subsiguiente época de decadencia, como la doctrina cristiana del plan de salvación divino, finalmente representada de manera impresionante por Bossuet, con la humanidad histórica. Ambas doctrinas admitían un solo gran curso del común destino humano y concluían escatológicamente en la esperanza o en la fe en el retorno de una situación ideal y por ende definitiva, bien en este mundo, bien en el más allá. Había, en tercer lugar, desde Polibio, una doctrina especial, fundada en puro empirismo, sobre el curso de las cosas humanas, que aceptaba múltiples repeticiones de los típicos ciclos. Herder ha reconocido también esta doctrina como válida para la vida de las naciones y, acaso, hasta para toda empresa humana (5, 588, trabajos preparatorios para el boceto de 1774). Pero le pareció tan evidente que, más que consignarla esquemáticamente, la dió por supuesta en su exposición. Debió combatir, sin embargo, otra más nueva: la cuarta doctrina de los hombres de la Ilustración, sobre todo Voltaire, que, con el criterio de la propia razón, consideraron la historia como la lucha fluctuante e indecisa entre la razón y la sinrazón y vieron su valor en la "perfección" de las costumbres conseguida en algunas épocas. Más que nunca debió oponerse a la aún más optimista

creencia de otros hombres de la Ilustración en el progreso y engrandecimiento.

En todas estas doctrinas alienta la vieja representación iusnaturalista de la homogeneidad de la naturaleza humana existente en todos los tiempos. Las fuerzas y aptitudes que la integran, permanecen, por consiguiente, las mismas; sólo su dosificación y la preponderancia de unas u otras difiere en los diferentes hombres y en las diferentes épocas, de donde se sigue el ascenso, descenso o retorno en el curso de la vida, y por lo cual, además, se hacen posibles las imitaciones de formaciones anteriores.

Si bien es verdad que Herder aceptó las ideas estructurales de la primera y segunda doctrinas, introdujo, no obstante, en ellas, un contenido completamente nuevo gracias a las dos ideas, sucesivamente citadas, de la inimitable individualidad de las formaciones históricas y de su generación siempre nueva, de un proceso evolutivo de la humanidad que abarcaba a todas ellas, las sustentaba y, al mismo tiempo, las enlazaba en una superior unidad. Examinemos ahora, más de cerca, cómo en el esbozo de 1774 se combinan suavemente la evolución vegetativa desde abajo y la dirección divina desde arriba, conduciendo de escalón en escalón; y consideremos, además, cómo de la aplicación de sus nuevas ideas surgen ulteriores pensamientos fecundos, como aglutinantes de la evolución y como criterios del juicio en los detalles.

"¡Qué jardín, elegido por Dios, para la educación de los primeros y más delicados frutos humanos!" (5, 480). En esta característica imagen del jardín, es decir, de un crecimiento cuidado por manos, se le aparecía la época patriarcal, "la edad de oro de la humanidad niña". Una imagen de sueño. Pero que obligó inmediatamente a una confrontación con la humanidad, nada idílica, del despotismo oriental, tal como los franceses de la Ilustración, un Voltaire, un Boulanger y otros, solían pintarlo con colores chillones. El miedo, había enseñado Montesquieu, es el principio del régimen despótico. Aquí se puede ver ahora cómo los conceptos rígidos en los cuales la propensión generalizadora de la Ilustración trataba de encerrar la vida histórica, comienzan a derretirse bajo el cálido sol de un sentimiento de amor humano y, por ende, comprensivo. Ciertamente, estimaba Herder, en la tienda de campaña del patriarca dominó tan sólo la dignidad, el ejemplo y la autoridad. Pero, ¿no hay una época, en toda vida humana, en la que todo lo aprendemos por autoridad? Es posible que el despotismo del Oriente haya producido, con frecuencia, los más terribles efectos, pero ¿no vivió en los comienzos de los países de Oriente, bajo el moderado gobierno patriarcal, el más feliz y más dócil de los aprendices?

De esta imagen ideal, percibida sin espíritu crítico, pero metódicamente fecunda, se puede decir exactamente lo mismo que el propio Herder dijo, en

son de mofa, de las ideas de los hombres de la Ilustración sobre la perfidia sacerdotal y la estupidez de los pueblos antiguos: "¿No ves en cada una de tus flaquezas el vehículo, el único vehículo de todo lo bueno?" De este modo se justificaba, súbitamente, la exigencia de no juzgar el sentimiento religioso del antiguo Oriente con arreglo al de nuestra propia época, sino de comprenderlo en sus propias condiciones históricas, con lo que la perfidia sacerdotal y la estupidez desaparecían, por sí solas, completamente. Y además se enunció también, de esta forma, un principio de alcance infinito, un aglutinante de la comprensión de la evolución histórica, sin el cual Herder no hubiera podido forjar la cadena histórico-universal de su esbozo. Toca al enigmático protofenómeno de lo histórico, a saber, el hecho de que lo que nos parece bueno o malo, mérito o defecto, con arreglo a cierta escala de valores, en innumerables casos deriva de tal modo uno en otro, por propio desarrollo, que aparece lo bueno como necesaria condición de lo malo y lo malo como necesaria condición de lo bueno. Este punto de vista pudo parecer, en todo tiempo, más o menos claro a profundos pensadores, pero entonces hubo de ser interpretado de muy diferente manera. El perspicaz realista Maquiavelo juzgó que toda institución, por necesaria y útil que sea en su origen, lleva oculto un mal peculiar *(Disc.*, III, 11), y se sabe, cómo, por el contrario, quiso alcanzar, con medios calificados por él mismo de malos y perversos, elevados y buenos resultados. Para el neoplatonismo, que veía lo inferior dimanar de las más altas y supremas fuentes y aspirar por retornar a ellas, debió ser indispensable la idea de que la razón pudiera servirse de lo malo para fines buenos, como término medio entre el más bajo mundo y el más elevado. Y, en efecto, así lo ha declarado Plotino (F. Koch, *Goethe und Plotin*, p. 200; *Enn.* III, 2, 5).

Igualmente fué, en todo tiempo, para el cristiano devoto, un vínculo absolutamente necesario entre su representación de Dios y su conocimiento del mundo, que lo perverso y lo malo aconteciera según la voluntad de Dios y para sus fines; que Dios, como decía Hamann (Unger, *Hamann*, p. 208), hace de lo ruin el instrumento de su recóndita voluntad. Pecado y desventura, así enseñaba con énfasis la Teodicea de Leibniz, por causa de la más alta ordenación, no son totalmente excluídos de la naturaleza de las cosas y no significan casi nada en comparación con lo bueno, e incluso sirven a los más altos fines. De modo parecido pensó Shaftesbury. Para la concepción de la Historia de Vico fué, como recordaremos, la idea básica, que los limitados afectos de los hombres serían el medio divino para la producción de la más elevada cultura. De la manera más superficialmente utilitaria se consolaron alguna vez los hombres de la Ilustración, cuando descubrían buenos resultados de las

peores cosas. Cobra tensión de nuevo como consuelo cósmico e histórico-universal con la doctrina de Hegel de la astucia de la razón, que se sirve también de lo irracional, y toma un giro positivista, exento del sentimiento del valor, a fines del siglo XIX, en la doctrina de la heterogonía de los fines de Guillermo Wundt, según la cual, los efectos de una acción dirigida por fines contiene siempre, a su vez, efectos accesorios que conducen a nuevos e imprevistos resultados.

Así se debilitaba, poco a poco, la experiencia patética que veía en la vida histórica un carácter trágico e incluso demoníaco, que establecía un nexo causal entre lo bueno y lo malo, pasando a ser un frío conocimiento científico de la causalidad. Pero la cuestión relativa a su significación metafísica fué contestada con el más violento énfasis por la doctrina cristiana. Tal *pathos*, que veía a la incomprensible divinidad creando en asoladora embestida lo bueno, no pudo conocerlo Herder en su época de Buckeburgo. Su concepción de Dios fué demasiado apacible, demasiado teñida por la del deísmo y por la del sentimentalismo, para acometer radicalmente el problema de que el pecado sea permitido por Dios e, incluso, sea instrumento de El. Pero fué, una vez más, lo suficientemente fuerte y suprarracional para poder admitir la concepción de que Dios, como educador de la humanidad, la conduce, por los más obscuros caminos, a los fines queridos por El. Dios como educador, ciertamente inexcrutable en sus designios, aunque vislumbrables en ciertos casos, tal era la idea intermediaria entre el deísmo y el cristianismo positivo que Herder concibió, con la cual proyectó en la divinidad su propia moralidad pedagógica y la de su época, con la cual creyó, ahora, poseer incluso la clave para una aproximada comprensión de la coherencia de la historia universal. Así, pues, la historia universal como "la escena de un designio conductor en la tierra, aunque no hayamos de adivinar la última intención; escenario de la divinidad, aunque solamente en los vislumbres y escombros de escenas aisladas" (5, 513). Así llegó a ser, hablando a la moderna, la heterogonía de los fines el aglutinante de la evolución de la historia universal. "La cumbre confina con el valle. En torno al noble espartano viven los ilotas inhumanamente tratados... El vicio y la virtud viven... siempre juntos" (5, 508). Despertar fuerzas, aunque sea por medio de la barbarie, "si consigue el fin, tanto mejor que vivir muerto y corrompido" (5, 516). La obra de Lutero hubo de realizarse en medio de la tormenta de las pasiones. Pues el tranquilo progreso del espíritu humano en el mejoramiento del mundo es "apenas otra cosa que un fantasma de nuestra mente, nunca la marcha de Dios en la naturaleza" (5, 532). Igualmente, las peculiares perfecciones de un pueblo como el egipcio o el griego no pudieron lograrse sin determinados defectos. Por

ello retrocedió, de manera característica, ante la consecuencia cruel de que Dios lo exigiera de un modo tan directo. "La Providencia misma, tú lo ves, no lo ha exigido; sólo ha querido alcanzar su fin, en el cambio, en la continuidad, mediante el despertar de nuevas fuerzas y el acabamiento de otras" (5, 507). Pero pudo evitar aquella cruel consecuencia, porque él, de manera diferente que el cristiano positivo, prescindiendo de la fluctuante consideración de la revelación primitiva (5, 566) y del origen del cristianismo (5, 517ss.), no quiso reconocer una intervención sobrenatural de Dios en la historia. En los escritos teológicos del período de Buckeburgo, pudo, ciertamente, emitir aún acentos de fe positiva sobre el origen y la significación del cristianismo (véase, por ejemplo, 7, 388). Pero ahora trató, en lo que de él dependía, de mantener alejado al teólogo de su filosofía de la historia. "¿Cuándo ha obrado la divinidad, en la total analogía de la naturaleza, de manera diferente que mediante la naturaleza?" (5, 521).

En este punto, plenamente de acuerdo con los hombres de la Ilustración, sintióse, sin embargo, en una nueva oposición de principio con ellos, por su profundo conocimiento de la conexión entre el vicio y la virtud. Los vió con la "infantil balanza del siglo en la mano", ir pesando la virtud y el vicio, pronunciar decisiones de alabanza y censura sobre los pueblos. Pero él reconoció, por primera vez, antes de Hegel, que aquello que parecía a los hombres de la Ilustración triste y odioso en la historia, tenía un carácter mucho más trágico. En ello se mostraba, una vez más, el profundo influjo del espíritu de Shakespeare sobre él.

Pero el agudo sentido de la inseparable coherencia de las buenas y malas cualidades, acciones y realizaciones de un pueblo, le ahondó la idea de la evolución tal como aparece en el esbozo de 1774, y se lo ahondó por su creencia de que los muros existentes entre los diversos pueblos iban ahora a desmoronarse por completo, de que la misma tarea histórico-universal le obligaba a enlazar más íntimamente la cadena de conexión entre los pueblos de significación universal. "Si sólo se consiguiera, dice, mostrar cómo las más dispares escenas se relacionan unas con otras, surgen unas de otras, desembocan unas en otras, siendo en particular sólo momentos, medios, en el progreso, para fines" (5, 513). "El egipcio no pudo existir sin el oriental, el griego se levantaba sobre aquél, el romano se encaramó sobre las espaldas del mundo entero." Estas conexiones, mediante las cuales un pueblo constituye el primer escalón para el engrandecimiento de otro, no simplemente, como creía la Ilustración, porque se convirtiera en su maestro, las sintió ahora, arrebatado por el presentimiento de un plan de educación divino sumamente poderoso. Pero sólo las vió a vista de pájaro, no de cerca; y, por

ello, no pudo distinguir perfectamente los vínculos concretos históricos, las influencias causales, espirituales, o políticas, de un pueblo sobre otro. Un medio sucinto de trabazón le ofreció la "teoría de las edades", la antigua costumbre, practicada ya por Floro y Agustín y, finalmente por Iselino, de comparar los períodos de la vida de los pueblos con los de la vida del hombre.[7] Pero también las más peculiares experiencias y pensamientos de juventud resonaban, ahora que quería concebir el gradual desenvolvimiento de la humanidad, hasta los romanos, por analogía con las diferentes edades del hombre, para lo cual el próximo Oriente habría de representar la niñez, los griegos la juventud y los romanos la madurez. ¿Dónde queda, pues, la senectud de la humanidad? Justificado estaba, en la circunstancia, el sentimiento fundamental de que el mundo antiguo, en conjunto, desde el próximo Oriente hasta los romanos, podía ser concebido como una unidad histórica, dentro del proceso total de la historia de la humanidad.

Fecunda fué también otra circunstancia con la que hizo comprensible esa marcha gradual. El egipcio odiaba al oriental, el griego al egipcio y, sin embargo, el uno no hubiera podido, sin el otro, llegar a ser lo que fué. "¡Precisamente su odio indicaba evolución, progreso, peldaños de la escala!" (5, 489). Con esto tocaba ya a la ley fundamental de la dialéctica histórica, en el sentido de Hegel, al hecho de que la evolución histórica parece interrumpirse en hostiles oposiciones, para, en realidad, continuarse indefinidamente.

La dialéctica histórica exige una visión transpersonalista de las cosas, principalmente allí donde se enfrentan con hostilidad. El pragmatismo personalista de la historiografía de la Ilustración sólo estaba en general en condiciones de captar al hombre de acción apto o inepto, eficaz o ineficaz. Compárese el corto párrafo de Herder sobre el emperador Juliano (5, 518), con lo que Voltaire había dicho en su ensayo sobre el citado emperador. Según Voltaire, el filósofo Juliano había visto los vicios del cristianismo, pero debió, por razón de estado, tener en cuenta a la multitud supersticiosa y acaso, de vivir más tiempo, hubiese podido apuntalar nuevamente el Imperio. Herder, por el contrario, tiene a la vista el gran espectáculo transindividual de la lucha de religiones y, ante todo, la necesidad de una época de decadencia religiosa. También subraya, entonces, con una ligera recaída en el pragmatismo, como pudo cometerla otras veces, una política de Juliano hábilmente calculadora. Pero no le fué de ningún auxilio. Su tiempo había pasado y había llegado la hora de la victoria de una religión universal sobre las, hasta

[7] Ferguson, entre tanto, había observado justamente, en su *Essay on the History of Civil Society*, que no se debía comparar, sin más, la duración de la vida de los estados con la de los individuos, porque la sociedad se renueva en cada generación.

entonces, mezquinas religiones nacionales. Ciertamente se puede hoy atribuir a las religiones no cristianas, desplazadas, tendencias más universales que las que Herder les atribuyó. Pero la superioridad de su manera de ver sobre la de Voltaire es evidente.

Para Herder fué el cristianismo el fermento más activo de la historia universal, suministrado por la Providencia a la humanidad. Pero la humanidad era el substrato de la evolución que él quiso mostrar. Los hombres de la Ilustración habían comenzado, al mismo tiempo, a hacer en absoluto, de la humanidad, en el más amplio sentido, el objeto del conocimiento histórico. Pero la consideraron, espontáneamente, en su orgullo racionalista y a pesar de toda la revolucionaria ciencia moderna sobre el universo, como el centro y la coronación del acontecer mundial en general. El pensamiento cósmico de Herder, en cuyo primer movimiento paramos ya la atención vió, sobre la humanidad, el universo todo puesto en conmoción por fuerzas dirigidas por Dios y consideró la fe en el hombre, como punto central, como una ilusión, aunque bella, porque se le reveló como vida efectiva (5, 559). Los desvelos de los hombres de la Ilustración por recoger "materiales de todos los rincones del mundo" sobre la humanidad, no los refutó tampoco, a pesar de su ironía (5, 567), y hasta vió en ellos preparativos para una futura "Historia de la humanidad en la más noble comprensión" que, sin duda, fué pensada por él como abarcando todo el orbe terrestre. Pero, su proyecto de 1774 excluyó no obstante, de la cadena total que había de restablecer a los pueblos del medio y del extremo Oriente, y no digamos nada a los pueblos primitivos, sobre los cuales, sin embargo, se había posado ya la curiosa y crítico-comparativa mirada de los hombres de la Ilustración y también su propia cálida atención. No se puede explicar esto diciendo que esta exclusión descansaba en la más antigua tradición de la historiografía universal y fué un efecto tardío de la doctrina de las cuatro monarquías universales. A él le guió más bien, ante todo, el recto sentimiento fundamental de la homogeneidad y singularidad de la evolución de la cultura que, comenzando en el próximo Oriente de la Antigüedad, llegaba hasta el presente occidental; el mismo sentimiento básico que, más tarde, ha determinado la concepción de la historia universal de Ranke. Este sector de la evolución general de la humanidad no fué, pues, otra cosa que la historia de nuestro mundo, de nuestro más peculiar destino.

En efecto, Herder ha escrito su librito con la emoción de aquel que quisiera adivinar, en el milenario, las raíces y el sentido de su propio destino y el de su tiempo. Cuanto más se acercaba la narración de las cosas occidentales, más fuertemente resonaba, como un martillazo, la palabra destino. "Madurez del destino del viejo mundo", se dice, en tono significativo, hablando

de los romanos y de su contribución para destruir las barreras que separaban a una nación de otra (5, 500). El concepto de destino llegó a ser para él una de las armas con que destruir el presuntuoso orgullo racionalista de los hombres de la Ilustración. Consideró irónicamente la alabanza, pregonada por ellos, de la época del Renacimiento como una de las más altas cumbres de la educación humana. Respecto a esta excesiva glorificación de la razón humana, se puede decir más bien "que mucho menos influyó ella, si me es lícito expresarme así, que un ciego destino, que torció y dirigió las cosas, en esta transformación general del mundo" (5, 530). "¡Todo es poderoso destino! inadvertido, inseparado, inesperado por los hombres —¿no lo ves tú, hormiga, que te arrastras por la gran rueda del destino?" (5, 313.) Una máxima pedagógica de su época era "formar humanidad". Esta máxima estaba en el fondo de su propia alma como motivo impulsor y se pone de manifiesto, de manera significativa, en el título de su librito, pero arrastrado por su propio concepto del destino subordinó a él, ahora, incluso su propia voluntad pedagógica. "No en vano está escrito, desde el principio, como se ve, que la educación y la perfección de una nación nunca es otra cosa que obra del destino, resultado del concurso de mil causas, por así decir, el elemento total en que viven" (5, 339). Cuanto más se acercaba la narración a su propia época, tanto más apasionadamente humilde, sumiso y cautivado dirigía la mirada de su propio yo a este destino. "Somos... en nuestro puesto, fin e instrumento del destino" (5, 557). Y finalmente, dejando aparte otras cosas, como conclusión, la frase: Yo no soy nada, pero el Todo es todo. Ciegos instrumentos pertenecen a él y "todos actúan en la creencia de ser libres y, sin embargo, no saben ¿qué? o ¿para qué?" Y así, yo mismo no soy apenas sino una letra en el gran libro de Dios (5, 585).

Creemos tener reunidos, en estos testimonios, todos los elementos de su concepto del destino. El mismo los ha reunido en una ocasión, en una vigorosa tríada, cuando, encontrándose ante el problema de explicar el origen de la Reforma, exclama: "¡Allí en grande, aquí en pequeño! ¡Acaso, Destino, Divinidad!" (5, 531). No se deben violentar, con un análisis conceptual demasiado sutil, las formaciones ideales, vacilantes y nebulosas de Herder. Acaso se pueda ver en el "destino" de Herder una tentativa de expresar lo que aún está fuera de alcance, confundido, impenetrable y al mismo tiempo misterioso, lo que, de ordinario, consideró como evolución natural-vegetativa, pero dirigida por la Providencia. El destino es, ciertamente, "ciego" pero sólo para la humanidad, no visto desde Dios, del que emana. Reúne en sí, estrechamente, la rigurosa causalidad impregnada de determinismo y la teleología. Y a la causalidad biológica del desarrollo, contemplada siempre por

él con preferencia, se junta la inabarcable causalidad de las mil casualidades que codeterminan todo gran cambio. Pero no es ninguna casualidad que, para las más remotas épocas de la antigüedad, hablara más de los "hilos de la evolución" y que, por el contrario, para los tiempos modernos, dejase dominar al concepto del destino. Pues aquella inabarcable causalidad de las casualidades sólo apareció ante sus ojos mediante el más claro y más abundante conocimiento de éstas, y como únicamente pudo y quiso ver lo macroscópico y no lo microscópico, las acumuló audazmente a los demás elementos de su concepción evolutiva de la historia, componiendo un concepto del destino que se extendía desde la causalidad hasta la divinidad, desde la pequeñez terrena hasta lo trascendental. Tanto más comprensible se hará para nosotros, ahora, su sentimiento, próximo al abatimiento, aunque no desprovisto de consolación, de pequeñez, dependencia y sumisión frente al destino.

Partiendo de este sentimiento tuvo Herder que contestar a la pregunta de si la evolución se dirigía a ciertos objetivos y cuáles eran éstos, si producía un progreso hacia más elevadas situaciones, de las que, acaso, se pudiera pensar meramente que constituían un "progreso en mayor virtud y felicidad para los individuos" (5, 511). Así había opinado Iselino en su ensayo sobre la Historia de la humanidad (1764). Para Herder, adiestrado por Rousseau y Hamann en la crítica de su propia época, era fácil refutar esta ilusión con un par de consideraciones oportunas. De este modo se exaltan o se inventan, se empequeñecen o se disimulan los hechos, se toma la Ilustración por la felicidad y las más bellas ideas por virtud. Quien mire en las profundidades de la historia y del corazón humano, no podrá creer en el progresivo mejoramiento del mundo. El propio movimiento de la Ilustración se desvió también por su interna naturaleza —pues su concepto de la razón carecía de un sólido asidero en lo absoluto— para caer, algunas veces, en un perplejo escepticismo, y vió en el complejo espectáculo de las cosas humanas, enriquecido por la creciente ciencia de su época, únicamente un enmarañado alternar de luces y sombras, desprovisto de conexión, un trabajo de Penélope. A esto llegaba, en el fondo, la concepción de la historia de Voltaire, cuando se la dejaba influir de un modo pesimista sobre uno mismo. También le hubiese sido difícil a Herder escapar a este escepticismo si no hubiese adoptado dos posiciones frente a él. La primera fué su sentido de lo que se desenvuelve en toda vida. "¡Ves aquel árbol que nace!, ¡aquel hombre que se afana por subir! ¡Debe atravesar por diversas edades!, ¡todas manifiestas en el progreso!, ¡un esfuerzo tras otro en permanente continuidad!" (5, 512). Así se podía, en su opinión, concebir también la historia, cuando no se preguntaba, como los hombres de la Ilustración, por el destino del individuo, sino por el destino del todo, cuando se veían las cosas no de un

modo personalista, sino transpersonalista. La otra posición de Herder fué que su idea del desarrollo y de la continuidad estaba asida en aquella esfera de lo absoluto y de lo trascendente que faltó a los hombres de la Ilustración, o que fué tan tenue que no pudo dar nada de sí. Sin la fe en una dirección divina de la historia, no le hubiese podido preservar de un perplejo relativismo ni su idea del desarrollo. Goethe ha podido, más tarde, encontrar un apoyo en lo absoluto, más libre, pero igualmente fuerte. Para Herder fué indispensable la idea más estricta de una providencia paternal.

Así, pues, "progreso y evolución en un más alto sentido" (5, 512), fué la respuesta a la cuestión sobre el progreso en la historia. Pero ¿cómo había de engarzarse su propia época en este proceso de crecimiento del árbol de la historia universal? Conocemos la crítica que ha hecho de ella, de su intelectualismo agudo y presuntuoso, de su debilitada vitalidad. Esta crítica se intensificó en el esbozo, llegando a la más apasionada exaltación, lo cual puede muy bien relacionarse con la nueva posición espiritual a que le llevó su conversión religiosa de la época de Buckeburgo. Sus efusiones contra la Ilustración casi destruyeron la concepción del esbozo. Sin embargo, hizo, entre tanto, un último esfuerzo por comprenderla. No tenemos, decía, todos los vicios y virtudes del tiempo pasado, porque no tenemos su situación, sus fuerzas, su savia, ni su espacio y elementos (5, 555). Esto significaba considerar como inevitables, desde un punto de vista biológico-causal, las debilidades de su propia época. Ciertamente, y así recoge su metáfora del árbol, somos nosotros, allá arriba, las ligeras y gráciles ramas susurrantes y agitadas por todos los vientos. Su más consolador corolario, a saber, que el rayo de sol —que él entendía ser la Ilustración— jugaría tan bellamente a través de nosotros, que bastaría con verlo para que pudiéramos lindamente susurrar, parece bastante irónico. La descripción de aquello que quiso hacer valer como grande, bello y único en su siglo civilizado y apacible, se convirtió, finalmente, al salir de su pluma, en una sátira corrosiva.

¿Qué era, pues, finalmente, lo que le podía levantar sobre esta tónica de decadencia o, dicho más exactamente, de este insatisfactorio estadio final en el desarrollo, del cual no se podía pasar? Demasiado profundo fué, sin duda, el singular sentimiento de la vida, nuevo y poderoso, que le penetró en esta época de *Sturm und Drang*, la peculiar conciencia de fuerzas todavía inexhaustas, más bien de fuerzas productivas recién descubiertas, que irrumpió en esta generación. De tal modo que él, por ejemplo, pudo profetizar, tanto al médico de su época como a otras profesiones, aún grandes posibilidades de acción nacidas de "la savia de vida del corazón" (5, 571). Pero era menester también, para la justificación teórica de este optimismo, de nuevo en ebullición, aquella

peculiar unión de la consideración biológica y teleológico-transcendente, mediante la cual fuera levantado el total proceso histórico, sobre el nivel de un simple objeto de conocimiento, a la esfera de la fe religiosa. Esta era la fe en "que respecto al género humano pudiera existir un mayor plan de Dios, en conjunto, que cabalmente, no despreciara a la criatura aislada" (5, 558). De aquí sólo había un paso para una filosofía de la historia plenamente cristiana. En efecto, Herder ha confesado a Lavater, en junio de 1774 (*Aus H.s Nachlass*, 2, 110, véase también *H.s Briefe an Hamann*, p. 80, mayo, 1774), que a la filosofía de la historia habría de añadir una segunda parte que estaría con la primera en la misma relación que la llave con el castillo y esta llave sería: "Religión, Cristo, fin del mundo en una gloriosa, bienaventurada evolución." Pero por significativa que pueda ser esta idea para su actual tónica religiosa, también lo es para él no haberla realizado. "No sé si la escribiré alguna vez", añade en su confesión a Lavater. En medio de su anhelo hacia lo sobrenatural había en él una tendencia mental hacia lo natural en la historia, que siempre le había dificultado reconocer como historiador aquello que como teólogo estaba dispuesto a confesar. "Trabajemos, hermano, con animoso y alegre corazón, trabajemos incluso entre nubes, pues trabajamos para un gran porvenir" (5, 580). En esto resuena quedamente el momento escatológico de la teoría del plan de salvación cristiano. Pero, al mismo tiempo, fué la expresión de que el nuevo pensamiento histórico de Herder no era sólo pensamiento sino también voluntad. Su flamante historicismo estuvo radicalmente unido, desde el principio, con el impulso hacia el trabajo cultural creador.

El examen que hasta ahora se ha hecho del esbozo de 1774 giraba en torno al problema de la idea de evolución de Herder. El carácter impetuoso, incluso agresivo, siempre con vistas al futuro, de su bosquejo, parecía reclamar que este rasgo de vital dinamismo prevaleciera sobre la consideración de la idea de individualidad unida a aquélla. Pero Herder hubiera renunciado a sí mismo, de no haber sentido al mismo tiempo esta idea de la individualidad y haberla expresado a menudo en la forma adecuada. Se trataba, ante todo, de la relación del individuo aislado con la corriente general de la evolución. La Ilustración, presa del personalismo y del sentido pragmático, no se pudo plantear en el fondo, de manera alguna, esta cuestión, y había situado inorgánicamente los efectos de la acción individual junto a los efectos del *esprit général*, que había descubierto. La imagen del mundo de Herder, sustentada en las fuentes de la filosofía antigua, según la cual todo se confunde con el Todo, confunde también, de tal modo, la acción del individuo con la corriente general que él, como ya sabemos, pudo exclamar entusiasmado: Yo no soy nada, pero el Todo lo es todo. Pero sería enteramente falso querer ver en

ello un colectivismo que hiciera del individuo algo sin significación para el resultado del movimiento común. Pues este movimiento común sólo tiene lugar mediante la cooperación de infinitas fuerzas individuales. El "Todo" fué siempre para la imagen del mundo de Herder un todo infinitamente animado hasta en lo más pequeño y a él pertenecía, no sólo la incalculable suma de fuerzas individuales, sino, ante todo, la divinidad conductora que las entrelaza en unidad con arreglo a planes ocultos. La dependencia del individuo respecto del proceso general histórico desembocaba, así, en Herder, en el sentimiento religioso de dependencia respecto de Dios, que, por ello, contiene un consuelo para el individuo que no le hubiese podido proporcionar un simple sentimiento de dependencia fundado empíricamente. Y así es el tenor de su confesión complementaria sobre la relación del individuo con el proceso general: ¡Quienquiera que yo sea! Llamada del cielo a la tierra, que, como todo, así también yo significo algo en mi puesto. Con fuerzas economizadas para el todo, e incluso con el sentimiento de felicidad sólo en proporción a estas fuerzas" (5, 561).

Pero también esta frase debe, a su vez, ser complementada para completar la idea que Herder tenía de la relación del individuo con la vida total. Recordemos lo que ya hemos dicho sobre el origen psíquico del nuevo sentido de la individualidad y de la evolución. Hacía falta el nuevo y profundo sentimiento del yo, de Herder, que refundía en unidad las fuerzas racionales e irracionales para garantizar al individuo su valor y su aportación dentro del proceso general predominante. A la "llamada del cielo a la tierra" correspondió e incluso precedió, acaso por presentimiento psicológico, una llamada de lo profundo de la propia alma, que se resistía a ser considerada como una simple rueda que se mueve mecánicamente en un proceso general de tipo mecanicista. Cabalmente su apasionado reproche a la filosofía de la Ilustración fué el de que conducía a los hombres "a que se sintieran de día en día más máquinas". Su consigna fué ¡Corazón! ¡Ardor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida! (5, 538). De este modo se expresaba exactamente, aunque a grandes saltos, la escala que, según él, conducía de la vida más íntima del individuo a la historia de la humanidad.

A grandes saltos. Pues a la plena utilización de la idea de individualidad en la historia no ha llegado Herder, ni en este boceto, ni antes, ni después. Asimismo censuraba, en este mismo respecto, a la filosofía de la Ilustración que, aplicada a la vida jurídica, se atuviera a lo "general, claro y excelente", pasando por alto "lo individual, donde únicamente se encuentran las *species facti*" (5, 596). "En cierto respecto, dice en forma de validez más general (5, 505), toda perfección humana es nacional, secular y, considerada lo

más exactamente posible, individual". Aquí fueron indicados los círculos que debe describir la idea de individualidad aplicada a la historia, porque había percibido, sobre la individualidad del individuo, la individualidad de las grandes potencias trasindividuales que envuelven a aquél, de la nación y, ante todo, del siglo. También ha sentido intensamente Herder el problema, de conocimiento teórico, de la individualidad *a priori*, que embarga al investigador cuando trata de comprender, buscando palabras para lo apenas perceptible, el carácter de una nación en su profundidad y mucho más el océano de todos los tiempos (5, 592). "Pálida, apenas vaga imagen de la palabra", significaba para él la mayoría de estas tentativas.

Individuum est inefabile fué, pues, la profunda creencia de Herder, que brotaba de su impresionable y recóndita interioridad, cuando, ahora, se disponía a hacer la tentativa de comprender las individualidades de la historia con su método de penetración simpática. Ha sentido en ellas mucho más de lo que pudo traducir en palabras precisas. La parte sensitiva de su espíritu fué demasiado delicada y, al mismo tiempo, demasiado intranquila y arrebatada, para poder enfrentarse, con aquella mirada plenamente firme, tan característica de Möser, menos genial, sin embargo, con dichas individualidades. Esta mirada se posaba ahora, fugitiva, sobre los "hombres que hacen la historia", sobre los grandes representantes e iniciadores de la evolución general. Es como si cayera en la cuenta, *a posteriori*, de que también ellos eran un fenómeno especial de la historia que exigiera su correspondiente valoración, cuando, al final, como para compensar su resentimiento contra Federico el Grande, dice: "Ningún gran espíritu, mediante el cual actúa la mudanza del destino, puede ser medido en todo lo que piensa y siente según las normas ordinarias de las almas mediocres. Hay excepciones del más alto rango y la mayor parte de todo lo que merece notarse en el mundo acontece mediante estas excepciones" (5, 583*ss.*). De este modo improvisó genialmente un nuevo principio, opuesto a la práctica de la Ilustración, para enjuiciar a los grandes creadores de la historia. Pero en ninguna parte se embelesó hasta el extremo de insistir, amable, sobre una personalidad determinada. Ni siquiera en el origen del cristianismo, del que dijo, previsor, que "en todos los tiempos sería admirado". Lutero es, para Herder, únicamente, uno de los muchos Luteros que surgieron antes que él, pero que luego han desaparecido (5, 532). El esbozo, por cuanto representa solamente la caza al vuelo de las grandes formaciones y tendencias, tiene, por ello, una apariencia colectivista, en consonancia con el verdadero sentimiento de Herder. Pero había una deficiencia en su sentido de lo individual, por otra parte tan admirable e impetuoso en su novedad, que, si bien pudo interpretar con rapidísima compenetración, sin duda

de un modo más fugaz que reposado, los rasgos individuales de una obra de arte, de una especial aportación, ante todo la de los pueblos —en particular de pueblos primitivos—, y los de los grandes sistemas y tendencias comunes, no logró la expresión de las conexiones y profundidades de la cerrada personalidad individual, sino de un modo a menudo insatisfactorio. Ya en la época de Riga se le presentó con claridad el problema metódico de hacer surgir la personalidad individual, genéticamente, de un núcleo psíquico y de las influencias del mundo exterior, cuando escribió sobre Thomas Abbt, y habló del arte de "copiar el alma de los demás" (2, 257). Pero cuando, en sus últimos tiempos, se le animó el deseo de comprender los hombres históricos, sólo raramente le bastaron sus fuerzas creadoras. Esto coincide con el más singular destino trágico de Herder que, maravillosamente dotado con el más delicado sentido de las formas, no se pudo formar a sí mismo y, por ello, ha tenido tanta dificultad para comprender la personalidad individual ya formada. El que en un tiempo había de suscitar la personalidad de Goethe, fué, finalmente, si se le compara con el progresivo crecimiento de éste, un brote marchito. Así, la característica aportación del boceto de 1774 consiste, por lo que a la realización de la idea de individualidad se refiere, en haber puesto de manifiesto la individualidad de las grandes potencias colectivas, los espíritus del pueblo y de la época, canalizada en el proceso general de la historia considerado, igualmente, en su individualidad. "Plena naturaleza del alma, que domina a través de todo, que modela a su imágen todas las demás inclinaciones y fuerzas del alma e incluso colorea las acciones más indiferentes, ... siéntete a ti misma dentro de todo" (5, 503). De este modo, más íntimamente y con más dinamismo que Möser lo había hecho en su introducción a la *Historia de Osnabrück,* condujo hacia su verdadera solución el problema iniciado pero no resuelto por la historiografía de la Ilustración, de comprender los espíritus del pueblo y de la época como verdaderas entidades espirituales, como formaciones estructurales, dominadas por fuerzas centrales formativas. La tentativa se logró en diversos grados, según la ciencia y la falta de prejuicios de Herder en cada caso. Para las culturas primitivas latió su corazón mucho más fuerte que para las culturas posteriores. Pero la época patriarcal y los pueblos orientales no pudieron ser pintados, en buena parte, sino con colores de fantasía. Los griegos y los romanos, considerados al vuelo, lograron contornos más firmes, aunque también incompletos. Pero genial e infinitamente fructífera, desde un punto de vista metódico, fué la renuncia a fijar su esencia estáticamente y a simplificarla. Porque los vió al vuelo, vió también lo que en ellos estaba en permanente fluencia. No hay dos momen-

tos iguales en el mundo, dice, y así los egipcios, los griegos y los romanos no han sido los mismos en todos los tiempos (5, 504).

Detengámonos un momento en su descripción del helenismo para tener un ejemplo de cómo construyó Herder sus "espíritus de los pueblos."[8] Primeramente, dirige una rápida mirada a la gracia del clima y de la raza y observa también la favorable situación en el Mediterráneo, entre fenicios y egipcios, "donde, desde los dos extremos, confluyó todo lo que ellos transformaron tan fácil y noblemente". Esta espontaneidad, que proviene de lo interno del hombre griego, aparece entonces a Herder como la verdadera fuerza que, guiada por motivos y circunstancias de naturaleza exterior, se expresa, tanto en las diversas disensiones, como en la, a pesar de ellos, lograda formación de un "espíritu común" griego. "Unidad y diversidad constituyeron, también aquí, el más bello conjunto" (5, 497). En esta descripción del espíritu del pueblo griego se reflejaba la gran imágen del mundo que Herder había recibido de la tradición platónico-neoplatónica a través de Leibniz y Shaftesbury. Pues también ésta se fundaba en la unidad y diversidad, transformación de fuerzas y la más bella totalidad en lo grande.

Con el conocimiento del carácter individual y único de la cultura griega y de su propia mutabilidad, fué quebrantado el ideal de clasicismo que Winckelmann había reclamado para ella. También Herder la calificó de "arquetipo y modelo de todo lo bello, de toda la gracia y sencillez" (5, 498), pero la declaró irreproductible y a tal extremo individual, que el hombre moderno apenas si podría sentirla con la plena adecuación del griego (5, 543). Y polemizó expresamente contra el método de Winckelmann de juzgar las obras de arte egipcias con el patrón griego y, en general, contra la idolatría que se dedicaba a griegos y romanos (5, 401, 566).

Su más grande aportación en la apreciación, por compenetración simpática, del individual espíritu de una época, la consigue al hacer frente, con actitud resuelta, a las opiniones vigentes sobre la Edad Media. Incluso tomó posición en cierto grado contra sí mismo, contra aversiones propias, sentidas hasta entonces. Pues sus juicios sobre la Edad Media, en los años anteriores, oscilaron entre el empeño, por principio, para comprender las producciones de la Edad Media como expresión necesaria de las necesidades de la época (3, 401, 424) y la antipatía contra las monstruosidades del "gótico y del gusto de los frailes" (3, 423, 465; 4, 216). Pero, como hemos visto, se había

[8] Se omite aquí, conforme a nuestro principio de selección, la concepción herderiana del helenismo, tal como se expone en los *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur* (1766-68) y en ulteriores escritos. Baste con decir que pudo también desplegar en ellos su nuevo sentido del desarrollo natural, fijándose en las fuerzas populares psíquico-individuales y, cargando el acento, conforme a sus conocidos principios, en los tiempos primitivos de la cultura griega.

despertado ya en Inglaterra una nueva sensibilidad para el encanto romántico de la Edad Media y del gótico. Las *Letters on Chivalry and Romance* de Hurd (1762), habían comparado el espíritu del honor caballeresco nórdico con los tiempos heróicos de los griegos y, con ello, se había establecido el punto de partida para la doctrina, creada mucho más tarde, que admite, no ya una, sino varias edades medias como etapas típicas en la evolución de las culturas. Herder admitió la comparabilidad de ambas épocas en ciertos puntos, pero no fué más allá en la tipificación, sino que se declaró, de una manera aún más categórica que Hurd, por la peculiaridad de la Edad Media. Aquel espíritu del honor caballeresco nórdico, decía (5, 523), permanece único en el curso de los siglos, sólo igual a sí mismo. Y sin olvidar lo abrumador y tenebroso del espíritu gótico, pudo a pesar de ello decir de él, ahora, que era grande, rico, ponderado, potente, maravilla del espíritu humano y, seguramente, instrumento de la Providencia (5, 522). Vió un vínculo ejemplar que ligaba todo con todo, en tanto que Voltaire y Hume sólo vieron en el espíritu de la Edad Media las diferentes combinaciones de la sinrazón.

¿Cómo se llegó a este cambio de juicio que podría ser como un cambio de época en la Historia de la concepción de la Edad Media? Se considera con razón a Herder como un precursor e iniciador del romanticismo. ¿Se le puede considerar, igualmente, como el precursor de la idealización romántica de la Edad Media?

Acaso, únicamente, en un sentido muy restringido. La simpatía que ahora, también en Alemania, se despertó por ciertos rasgos de la Edad Media, emana de fuentes distintas de las que, más tarde, inspirarán al romanticismo. La primera fase de este movimiento, que se caracteriza por los trabajos de Bodmer a mediados de siglo, estaba íntimamente unida a los movimientos pre-románticos contemporáneos en Inglaterra. Una segunda fase se produce mediante el *Sturm und Drang*, por los días de Estrasburgo de Herder y Goethe; puede recordarse aquí el *Götz* de Goethe y sus imitadores. Era común al *Sturm und Drang* y al romanticismo, la oposición contra el espíritu racionalista y el civilizado prosaísmo del siglo XVIII. Pero los hombres del *Sturm und Drang* celebraban en sus héroes medievales, siguiendo las opiniones de Rousseau, a los sencillos y vigorosos hombres naturales, al derecho de la personalidad natural, libre y fuerte, trasplantados a un nuevo y más próximo *milieu* histórico, que resonaba, también, patrióticamente. Los románticos, por el contrario, echaban de menos, por reacción contra el ideal racionalista de estado de la Revolución francesa, la atmósfera de vida, plenamente estamental y religiosa, de la Edad Media.

Aunque no era partidario del *Sturm und Drang*, Möser había comenzado con la glorificación de las naturalezas fuertes de la Edad Media y con la apología de la guerra privada, pero por motivos que estaban más cerca del *Sturm und Drang* que del romanticismo. Acaso Herder se refería a él, sin nombrarlo, cuando ensalzaba ahora, en la Edad Media, "el orgullo caballeresco y gremial, pero, al mismo tiempo, la confianza en sí mismo, la firmeza en su círculo, la virilidad en su centro" (5, 525). Pero esta alegría por la inquebrantable, aun cuando ruda, plenitud de vida de la Edad Media, no fué su único motivo decisivo. Subrayamos ya, intencionalmente, que no quiso olvidar ni la barbarie, ni la sombría presión de la Edad Media. Pero consideró esta época bárbara como el necesario "fermento de fuerzas humanas, como la gran cura de toda la especie, mediante un movimiento violento", como el terreno abonado de la actual Europa civilizada. La consideró, desde el punto de vista de su idea de la evolución de la historia universal, como una determinada fase natural de crecimiento del gran árbol de la historia universal. Möser no había llegado tan lejos. "Desde el Oriente hasta Roma es el tronco; ahora, parten del tronco vástagos y ramas; ninguno con firmeza de tronco, pero más desplegados, más abiertos al aire, más altos" (5, 528). De este modo reconoció intuitivamente incluso el comienzo histórico-evolutivo, que se ocultaba en la Edad Media, de la cultura moderna, menos recia. Así, pues, Herder valoró la Edad Media dinámicamente. No como una formación estática, que descansara en sí misma, según la concibieron, más tarde, los románticos. Se deben recordar todos los motivos de su idea de la evolución, tanto el elemento vegetativo como el teleológico, para comprender esta aportación. Pero como su idea de la evolución estaba ahora continuamente confundida con la idea de la individualidad, ésta tampoco quedó postergada. La Edad Media no debía manifestarse, simplemente, como, según él, parecía opinar más de un hombre de la Ilustración, a semejanza de un bloque de piedra sin labrar, al que el arte de los innovadores había de pulimentar redondeándolo y alisándolo. "Ninguna cosa en todo el reino de Dios... es solamente medio, todo es medio y fin al mismo tiempo y así, ciertamente, estos siglos" (5, 527). Es verdad que Herder, en su impulso histórico-universal, supo poner más de manifiesto la función de la Edad Media como fase de la evolución que su valor específico. Pero lo sintió, y esto fué ya un acontecimiento de los que hacen época.

Con estos pensamientos ponemos pie en la cima de la formación de las ideas históricas de Herder y, con ello, del historicismo primario y desde ella podemos saludar las alturas que van destacándose luego y que, finalmente, culminarán en Ranke. El fenómeno histórico individual se convirtió en simple medio cuando se extremó la idea de evolución, entendida en sentido normativo,

hasta convertirla en la idea del progreso. Y en puro fin en sí, cuando fué contemplado, exclusivamente, desde el punto de vista de la idea de la individualidad. Al mismo tiempo corría también el peligro, en el que más tarde había de tropezar la valoración romántica de la Edad Media, de ser elevado a la categoría de absoluto y de convertirse en una norma que aprisionara al presente. La característica grandeza histórica de Herder consistía en que, si bien incurrió en una falsa idealización de los tiempos primitivos, subrayó, desde el principio, su irrestituibilidad y, con ello, también su relatividad, aplicando ahora el mismo relativismo a todas las formaciones históricas. Esto se muestra en su consideración de la idea de felicidad. La "felicidad" fué, entonces, el problemático *slogan* de la época para la realización de los deseos e ideales humanos. Tenía el sabor de un eudemonismo individualista. Pero como la manera de pensar iusnaturalista se representaba a los individuos como iguales, pudo también representarse la felicidad simplemente como algo de validez universal. Pero Herder declaró (5, 509) que la naturaleza humana no es el recipiente de una felicidad absoluta, independiente e inmutable, como la define el filósofo. "Pero atrae en todas partes tanta felicidad como puede: un recipiente flexible para las más diferentes situaciones, necesidades y urgencias. La idea misma de felicidad varía en cada situación y clima". Así llegó a la gran afirmación: "Cada nación tiene en sí su centro de felicidad, como cada esfera su centro de gravedad".

Con ello se suscita, nuevamente, el problema del relativismo histórico. Este exige, para no dejar a los hombres en una situación de perplejidad e inconsistencia ante la tajante igualdad de derechos de todos los puntos de vista posibles, algunas compensaciones. La vigorosa salud de Justo Möser concedió, podría decirse con un sentimiento germánico del derecho, el mismo derecho a la espontáneidad que reclamaba para la cultura alemana, a los demás pueblos, llegando así a una concepción más profunda de su relativismo. En lugar del sentimiento de la vida ingénuo y vigoroso que protegía a Möser, el sensitivo Herder necesitó seguridades estéticas y metafísico-religiosas. Su sentido de lo vegetativo, que se evidencia en todos sus descubrimientos estéticos, le decía que el valor específico y la belleza de todas las formaciones que aspiraban a un fin, por abigarradamente diferentes que fueran los fines, se correspondían, sin embargo, unas con otras, simplemente como las hojas, las flores y los frutos de uno y el mismo árbol de la humanidad y eran queridas así por la naturaleza. Pero la naturaleza no fué, para él, un poder mecánico y extraño, en oposición con nosotros, sino que incluía también lo humano en su plenitud, y estaba divinamente animada y conducida. El plan de salvación de la filosofía cristiana de la historia, fué también para el discípulo de Hamann sencillamente

indispensable. Pero debió esfumarse, sufrir la penetración de la individualidad y la evolución y ser refundido con la renuncia, no dolorosa, sino consoladora, al progreso potente y a la absoluta perfección humana. Todo esto lo hace en las siguientes palabras: "¿No está el bien *esparcido* por la tierra? Porque no lo pudo concebir una forma de la humanidad, ni una zona de la Tierra, fué distribuído en mil formas, transformada —¡un eterno Proteo!— por todas las partes del mundo y de los siglos —y cuando se transforma y sigue transformándose, no persigue la mayor *virtud o felicidad del individuo:* la humanidad sigue siendo humanidad— y, sin embargo, se hace patente un *plan de seguir adelante* ¡mi gran tema!"

El boceto de Herder de 1774, "el grandioso libro catastral del historicismo", como se le ha llamado con razón (Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder,* p. 28), fué la máxima síntesis de su pensamiento histórico. El arte de estética endopatía mediante el cual se abrieron para él los secretos de la individualidad y de la evolución, nunca se ha vuelto a fundir tan estrecha y orgánicamente con su voluntad ético-pedagógica como en esta obra. Lo que, sin duda, le fué posible sólo mediante la fuerza fundente de la idea del plan de salvación cristiano que dejó influir sobre él, en estos años de creciente religiosidad. En gran medida la ha secularizado mediante la inserción en su idea del desarrollo, pero no completamente. A tal punto que, considerada desde el punto de vista del ulterior historicismo, oculta aún demasiados elementos transcendentes en su concepción. Herder no ha conseguido plenamente su propio objetivo, el de dejar actuar a Dios únicamente a través de la naturaleza, es decir, el de considerar la historia determinada, exclusivamente, por fuerzas inmanentes, aún cuando fundadas metafísicamente en el terreno más sólido, porque su ferviente anhelo siempre tenía a la vista el "plan" de la Providencia, aunque tan sólo para vislumbrarlo por la fe.

También está por ver la sutura entre su voluntad ética y su endopatía histórica. Esta se muestra primeramente en su relación con el estado. Pudo considerar el despotismo oriental de los tiempos primitivos como un fenómeno vital, simultáneamente luminoso y sombrío. Pero sobre esto, resuena, más tarde, la frase mordaz de que el despotismo "es la verdadera venganza de la humanidad", "que todo lo resuelve, a su entender, en tranquilidad y obediencia, pero, en realidad, en muerte y uniforme pulverización". (5, 516). Con apasionado rencor vió en el estado de su época sólo los únicos resortes del miedo y del dinero (5, 547), sólo el estado máquina y, en su ejército, sobre todo, una "máquina alquilada, sin pensamiento y sin fuerza de voluntad" (5, 534). Sobre el despotismo ilustrado y el militarismo de Federico el Grande dejó caer una esquiva mirada (5, 535). Esta no era la disposición de ánimo más apro-

piada para comprender al estado como formación individual con propio desenvolvimiento. Por esto no pudo ajustar esta vigorosa potencia en el juego de fuerzas de la historia. Su percepción de la heterogonía de los fines, le pudo, en verdad, arrancar la frase de que también podían crecer buenos frutos en el árbol venenoso de la moderna arte política (5, 578). Pero esto era un poderoso consuelo para el futuro y no se pudo transformar en una comprensión del pasado.

Pero, además, su fresco sentido juvenil de lo nacional, tropezó en la interpretación histórica del presente, con un escollo que amenazaba hendirlo, porque los ideales éticos entorpecían su pura elaboración histórica. Sabemos que la nación de los tiempos primitivos, de la aurora, en que, hablando lenguaje moderno, era más pueblo que nacionalidad, había despertado su entusiasmo. Corría peligro de elevar este tipo a la categoría de absoluto y de concebir su transformación en la nación moderna como un fenómeno de disolución y nivelación. "¿Dónde estáis, caracteres nacionales?" Hoy no tenemos patria, decía parodiando a los hombres de la Ilustración, pero somos filántropos y ciudadanos del mundo (5, 551). El movimiento de la Ilustración, supernacional, disolvente del antiguo "pueblo", contra lo que se rebeló, le ocultó la vida peculiar de la "nación moderna" que aquel movimiento sólo transformó pero no extinguió. ¿Pero no vivían en él los ideales éticos de este movimiento, sólo que profundizados personalmente por su nuevo sentimiento de la vida? Es un hecho que el ideal de humanidad del Herder posterior, cuya procedencia del mundo de la Ilustración nunca se puede poner en duda, se anuncia ya al final del trabajo de juventud de 1774,[9] pues en él desea ser un Sócrates de nuestro tiempo, un Sócrates de la humanidad, "enseñar la virtud en la luz y claridad, como no pudo hacerlo Sócrates en su época, excitar al amor del hombre que, si pudiera lograrse, sería, en verdad, más que el amor a la patria y al compatriota" (5, 569). El ideal de que se confesaba aquí pudo parecerle, acaso, humanamente inasequible. Pero que lo tuviera y pusiera en él su vista, muestra que su nuevo sentido por la individualidad del pueblo, por el "nacionalismo moderado" (5, 510) —también acuñaba ya este *slogan*— no quiso reservarse la última palabra en su filosofía de la historia. ¿Fué posible para Herder y para la época en que vivió, superar orgánicamente la tensión entre humanidad y nacionalidad que aquí se anunciaba? Trataremos de dar la respuesta en el examen de su ulterior pensamiento histórico.

9 Vestigios anteriores en Rud. Lehmann "H.s Humanitätsbegriff", *Kantstudien* 29, 244s.

III. La obra "Ideas..." (1780-1790)

Se debe plantear siempre a la ideología de Herder la misma cuestión que él ha planteado a aquel fenómeno histórico que ha comprendido con la mayor profundidad: a la primitiva poesía de los pueblos. La hizo descender, más vigorosamente que ya lo habían hecho los prerrománticos ingleses, de la esfera aislada del ejercicio artístico, en la que había sido considerada hasta ahora, al fondo de la vivencia de una nacionalidad individual viva, con sus diversos impulsos y sus más obscuros trasfondos. Tampoco las ideas de Herder prosiguieron su camino en la esfera del puro pensar con arreglo a su lógica inmanente, como ha acontecido con muchos filósofos, sino que fueron vivencias sublimadas de un hombre infinitamente sensitivo, pero también que se resiente y conserva su resentimiento. Todos los dolores y alegrías de su vida íntima han impreso sus huellas indelebles en las diferentes fases de su pensamiento histórico. La angustiosa juventud en la Prusia oriental, la época de Riga, la efusión religiosa del período de Buckeburgo, produjeron como ya vimos, cada vez, determinadas orientaciones de su mirada por el mundo histórico. Ahora comenzará, a partir de 1776, el período de Weimar.

El destino de su innata naturaleza de suspirar por la más íntima armonía con el mundo exterior, sin poder encontrarla o sólo raramente, le atormentó también aquí. Omitimos las dificultades de su vida cuotidiana y de su vida profesional en los primeros años. Sólamente aludimos a aquellos acontecimientos fundamentales que se reflejan en la más comprensiva y ambiciosa de sus aportaciones históricas, las "Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad" (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791 publicada en cuatro partes), pues, sin ellos, no se puede comprender la peculiar dualidad que domina la obra. Conocemos esta dualidad: es la que existe entre los motivos contemplativos y los motivos ético-pedagógicos.[10] Pero se intensificará por un característico acrecentamiento simultáneo de ambos motivos, a tal punto, que se podía preguntar cuáles acontecimientos de doble sentido se ocultaban tras ellos.

Uno de esos acontecimientos fué la fortuna de la renovada amistad con Goethe desde 1783, fundada, esta vez, en una recíproca colaboración. Ambos hombres tenían ya tras si el explosivo *Sturm und Drang* de la juventud. De él les había quedado el profundo anhelo hacia la naturaleza, hacia lo divino en la naturaleza, hacia la unidad de sentimiento con la naturaleza, nacida de Dios

[10] Nuestra consideración debe limitarse aquí a una selección de las observaciones que hay que hacer. Las vacilaciones del pensamiento de Herder en las diferentes partes de la obra, las ha descubierto ya, en detalle, el agudo análisis de Haym.

y animada por Dios. Pero fué nueva en ellos la voluntad de no atenerse al sentimiento, sino de conocer, mediante una investigación estrictamente inductiva, lo que para la mirada humana era posible conocer de los secretos de la naturaleza, de su unidad, de sus leyes, en lo más pequeño y en lo más grande. El vuelo tomado por las ciencias de la naturaleza desde el siglo XVII, que había dado ya un impulso inconmensurablemente fuerte al movimiento de la Ilustración de la Europa occidental, pudo influir ahora como excitante en la gran reacción espiritual de Alemania comenzada con el movimiento del *Sturm und Drang*. Sólo que el influjo hubo de ser diferente cada vez. Entonces las ciencias de la naturaleza habían enseñado a pensar mecánicamente. Ahora se le oponían exigencias dinámico-vitalistas, de fundamento metafísico. "La naturaleza" había llegado a ser el denominador común para el alma, la naturaleza física y el cosmos. Y así, las leyes que en ella regían no podían ya ser puramente mecánicas.

La ambición de llegar a ser "intérprete de Dios", también en la naturaleza, había ya agitado al joven Herder, como hemos visto, en su viaje por mar de 1769 y aún otra vez en los comienzos de su estancia en Buckeburgo *(Unterrichtsplan für Zeschau,* 5, 396). Ahora había de encontrar en Goethe el viajero del mismo camino. Nuestra diaria conversación, contaba Goethe más tarde, versaba sobre la fase líquida de la tierra y sobre los seres orgánicos que, después, durante largo tiempo, se fueron desarrollando en ella *(Vorwort zur Morphologie,* 1807). Como cuestión de principio se sostuvo por ambos que la humanidad y la naturaleza se pertenecían una a otra, sencillamente, como un cosmos único, armónico, pero en actuación gradual de fuerzas dimanantes de una divina causa primitiva.[10]

Que Goethe tendiera a esta causa primitiva con una intención más panteísta y Herder con una intención más teísta, lo cierto es que, nuevamente, la imágen del mundo neoplatónica era la que influía en ambos y la que, ahora, transmutada en fecunda investigación empírica, demostraba su antigua, su inmortal fecundidad.

El interés central de Goethe, como investigador, se dirigía, al mismo tiempo, a la naturaleza en sentido físico, sin olvidarse jamás del corazón humano y de su final armonía con la naturaleza entera; sólo más tarde, como habremos de mostrar, penetró más profundamente en el mundo específico de la historia. Por el contrario, el interés central de Herder, como investigador, estuvo vuelto, en todo tiempo, precisamente hacia ese mundo histórico. Pero acomodar ahora

11 Una fase previa de esta idea la constituyen los pensamientos de Reimarus, de que ha tratado R. SOMMER en su obra *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff und Baumgarten bis Kant und Schiller,* 1892, especialmente pp. 92 *ss.* y 110.

la historia de la humanidad en el total proceso cognoscible de la naturaleza y, al mismo tiempo, comprenderlo todo genéticamente, habría de ser el gran tema principal de sus *Ideas* que, abordado ya antes de la renovada amistad con Goethe, recibió de ésta un nuevo impulso de fuerza incomparable.

¿Podía, empero, un Herder, lograr jamás, completamente, este acomodo de la historia en la naturaleza? Ante todo, hubiera debido ser el concepto de la naturaleza de Herder más claro y limitado de lo que fué. Comprendía, según dijimos, al igual del de Goethe, el alma, la naturaleza física y el cosmos. Pero no le fué dado, como a Goethe, el respetar la naturaleza física en su peculiar "legalidad" y, a pesar de ello, afirmar lealmente su metafísico trasfondo. Por el contrario, borró las fronteras entre lo inmanente y lo trascendente, que Goethe, más genial, había mantenido, y declaró como naturaleza más de una cosa que excedía de la esencia de las "legalidades" inmanentes. Cuando hablaba de la naturaleza, reparó, en efecto, en ciertas cosas que no podían ser comprendidas de un modo mecánico, sino por desarrollo y de una manera orgánica, coincidiendo en ello con Goethe. Pero hubiera sido preciso, ahora, para lograr su comprobación en la historia, una contemplación más serena, como pudo practicarla un Goethe, un cierto alejamiento de las penas y dificultades inmediatas, de los deseos prácticos y de las aspiraciones de su época. Mas, para ello, no estaba Herder en condiciones. Quien interrogue a la obra de las *Ideas,* principalmente en sus últimas partes, por su contenido de cosas vividas, tendrá que confesar que en ellas habla un hombre que sufría atrozmente en la Alemania de su tiempo y en las condiciones políticas y sociales de su época en general —más atrozmente todavía, cuando, desde el principio, nos parece ya sufrir como evadido del yugo militar prusiano y como aborrecedor del omnipotente estado absolutista—. El decenio de 1780-90 trajo consigo una agudización de estas antipatías; la lucha del espíritu de la época contra los restos medievales en la vida social, sobre todo contra la servidumbre, el despertar de sentimientos político-nacionales coincidente con la liga de los príncipes, la opinión, que apuntaba ya, de que la Alemania integral, en conjunto anticuada y cerrada por muchos siglos de deprimentes circunstancias, languidecía indignamente; todas estas manifestaciones primeras, ya prerrevolucionarias, de un encono más que de una voluntad alemana, intensificadas por la explosión de la Revolución francesa, se pueden percibir en la obra *Ideas,* principalmente en las partes suprimidas por consejo de Goethe. Pertenece dicha obra a los documentos sobre el despertar de un espíritu político en Alemania, pero en ella sólo pudo manifestarse de primeras este espíritu como resentimiento. Aquí únicamente hay que preguntar por el influjo que había de tener en el pensamiento histórico. Ante todo, ¿era posible para una burguesía, que ascendía

y se ilustraba, lograr, en una Alemania sobrecargada de vestigios feudales y con una superestructura militarista edificada sobre aquéllos, una relación histórica, pacífica y positiva, con el pasado político de Alemania y del Occidente? Möser constituyó el máximo a que es posible llegar en materia de compenetración histórica con el específico destino político del propio pueblo, y aquella compenetración terminó en una resignación aceptada y melancólica. Pero el gran práctico de la penetración simpática, Herder, que, al mismo tiempo, fué un educador ético de los hombres, educador de un temperamento muy irritable y fogoso, no pudo, por ello, llegar con sus dotes de compenetración a los fenómenos políticos del pasado alemán y occidental. Así se producía, ahora, una escisión en su concepción de la historia. Mientras que el elemento neoplatónico de ella, intensificado por las ideas de individualidad y evolución, se adscribía al objetivo más elevado que se puede imaginar, de fundir la total vivencia histórica de la humanidad con el cosmos de la naturaleza movido por Dios, el elemento humanitario proveniente de la Ilustración dejó, nuevamente, congelada y rígida, una parte importante de esta vivencia, antes de que llegara al crisol.

Ya el esbozo de 1774 había demostrado la incapacidad de Herder para someter los fenómenos políticos, principalmente los de los tiempos modernos, a su nuevo método de la penetración simpática con lo individual, de la comprensión de ellos desde dentro. Pero entonces el hiato entre la historia de estados y la historia integral fué salvado, en cierta medida, por aquella gran concepción que se condensa en las palabras "¡acaso, destino, divinidad!" La fórmula herderiana de la idea del plan de salvación cristiano y el punto de vista de la heterogonía de los fines a ella unido, habían podido aceptar, confiados, el lado sombrío de la historia, donde, para él, se situaban, una vez más, la guerra y la política de fuerza, percibir el paso de Dios por la historia, aun en la tormenta de las pasiones, en una palabra, comprender, en gran escala, el carácter trágico de la vida histórica. Y cuando su magnífico sentido de lo que se desarrolla naturalmente penetró en la historia, pudo surgir aquel sublime relativismo histórico para el que fué fácil considerar, simultáneamente, cada época, como medio y como fin en sí, como individualidad y como fase de una evolución. A pesar de los puntos débiles de la composición, el nuevo sentido histórico se sobrepuso por este medio, súbitamente, a todas las rémoras y prejuicios de la época.

Muchas frases y pensamientos de las *Ideas*, así como de los pequeños escritos de la primera época de Weimar, recuerdan, todavía, esta genial concepción. Pero los pilares que habían de sostener el conjunto están distribuídos de manera diferente y más desfavorable. Ciertamente, el sentido de lo que

se desarrolla, de lo "histórico natural" en la historia se ha elevado hasta lo cósmico, como ya observamos. Este pilar sustentador se ha fortalecido en alto grado con la colaboración de Goethe. A tal extremo, que también para las ciencias naturales pudieron emanar de esta obra estímulos sumamente fecundos para la afirmación de una "legalidad" natural reinante por doquier. Pero el otro puntal, que había contribuído a soportar la carga del resentimiento político, que entretanto había aumentado considerablemente, se había debilitado. No faltan, a decir verdad, pero retroceden, aquellos motivos de consuelo por lo malo y miserable de la historia y con ellos, también, aquellos medios de aproximarse a la comprensión de lo desfavorable e insólito en la historia que vimos surgir en 1774 de la intensificada religiosidad cristiana de los años de Buckeburgo. Del punto de vista de la heterogonía de los fines se hizo, ahora, un uso cada vez más raro. Aún hacia el final de la obra se encuentra un juicio disonante que procede de la ética racionalista. Al final de una crítica acerba de las cruzadas y de una considerable reducción del elogio de sus efectos en la cultura uropea, se dice: "En general, un acontecimiento sólo puede producir tanto bien verdadero y permanente como razón haya en él" (14, 476).

Visiblemente interviene aquí una modificada posición de Herder respecto al cristianismo. Su teología fué una constante oscilación pendular entre los polos de los secretos de Dios y de la pura religión de los hombres. Pero el impulso religioso de la época de Buckeburgo se debilitó ahora, acaso por las desagradables complicaciones, por todas las fricciones entre lo ideal y lo cuotidiano en que le sumió su actuación oficial como superintendente general. Se adivina, también, en los juicios sobre el cristianismo que contienen las *Ideas*, una actitud más fría y crítica y más conforme con la Ilustración. Característico fué también el hecho de que se erigiera en defensor de la "obra maestra" de Gibbon, contra el reproche de hostilidad hacia el cristianismo de que fué objeto (14, 330). Sensiblemente más realista que en el boceto de 1774, en el que aún alude a misterios, hizo surgir ahora a Jesús de un *milieu* histórico especial como maestro de "la más genuina humanidad", señalando la descendente evolución de su pura religión —consagrada al bien de la humanidad, transformada en una irreflexiva adoración a su persona y perdiéndose finalmente en el Papado, pero excediendo así, con mucho, a Gottfried Arnold—, iniciada ya en sus discípulos (14, 290*ss*. y los párrafos inéditos 14, 500*ss*. y 556). Si aquí hablaba como racionalista, pudo, como descubridor del valor de las individualidades de los pueblos poner también en duda, desde otro aspecto, los efectos históricos del cristianismo. Era contrario, así lo juzgaba, a la esencia de los pueblos nórdicos, en la fase por que atravesaban en aquel tiempo, e incluso nocivo y los despojó del propio espíritu que los animaba (14, 384 y los párrafos su-

primidos 14, 517). En la conversión forzada de los sajones, eslavos, prusianos, curlandeses y estonios, vió ahora una mancha indeleble del degenerado cristianismo (párrafos suprimidos 14, 537; véanse también las *Humanitätsbriefe*, 18, 222). Este juicio superó en su audaz falta de circunspección a la septentriomanía que se hacía sentir en el prerromanticismo inglés.

El enfriamiento de su religiosidad cristiana acaso no ha secularizado su pensamiento histórico hasta el punto de hacerle renunciar totalmente al plan de salvación divino para la historia. Para esto se hallaba demasiado metido en los carriles del pensamiento teológico general de la época. Aparecida en 1780, la *Educación del género humano* de Lessing pudo mostrarle el camino por el que se puede llegar a ampliar la idea del plan de salvación, cristiano-positiva, hasta una concepción teísta general de la misma. Así encontramos en la primera parte de la obra abundantes confesiones de una idea semejante (vol. 3, 13, 7s.). Ya la primera elevación del hombre sobre la condición animal la relacionó —él, que enseñó a considerar a los animales como hermanos de los hombres, pero rechazando que el hombre pudiera descender de otros animales (13, 109, 114, 226)— con una "orden" directa "de la creación: ¡criatura, ponte de pie!" (13, 136).

Consideró, entonces, que el concurso inmediato de Dios se hacía cada vez más raro a medida que las fuerzas humanas se ponían, por sí mismas, en actividad, pero estimó que, también en tiempos posteriores, los más grandes efectos que se producen sobre la tierra se originaban en circunstancias inexcrutables o eran acompañados por ellas (13, 198). Pero en el curso de su trabajo se acrecentó visiblemente la tendencia a concebir la total historia humana como pura historia natural de las fuerzas, inclinaciones y acciones humanas (14, 145). Rehusó, con energía, la búsqueda de un "limitado plan secreto de la Providencia"; rechazó, también, una "filosofía de metas finales" y quiso tratar todo fenómeno histórico únicamente como producto de la naturaleza (14, 200, 202).

Por ello hay quien se ha aventurado a hablar de un determinismo universal de Herder (Delvaille, *Histoire de l'idée de progrès*, p. 594). Apenas necesitamos hacer observar una vez más que no se trata en Herder de un determinismo de simple causalidad mecánica. Aunque alguna vez llamó la atención sobre las causalidades que pueden ser explicadas mecánicamente, tuvo siempre presente, sin embargo, un cuadro total de fuerzas vivas, actuando de dentro afuera e infinitamente ricas y entrelazadas. Sólo en este sentido deberíamos hablar de un naturalismo de Herder.

La progresiva secularización de su pensamiento y la más vigorosa naturalización de la vida histórica, habrían de ser contrapesadas ahora por la simultánea y violenta irrupción de un racionalismo cargado de resentimiento y amargu-

ra. Pero su pensamiento fué tan rico en contradicciones y, al mismo tiempo, tan lleno de vida, que este racionalismo de las *Ideas* aparece como un racionalismo sublimado y espiritualizado. El espíritu clásico de Weimar habló aquí su nuevo lenguaje y produjo, en esta obra, una de sus primeras grandes concreciones. Las fuerzas de una vida anímica más profunda, desencadenadas en un principio aborrascadamente, se concentraron ahora en una labor educacional de sí mismas, buscaron mesura y límites para ellas, trataron de recortar todo lo hiperbólico, pero sin perder por ello las más profundas fuentes de vida nuevamente reveladas y encontrándolas en el ideal de humanidad. Ya en el boceto de 1774 descubrimos el germen de ello. En las *Ideas* aparece como un nuevo soporte fundamental de la construcción herderiana del mundo histórico. El sentido y la meta de la evolución histórica es —nos esforzaremos, seguidamente, por aproximarnos al contenido del concepto— la realización de la humanidad. Se advierte así que, en lugar de la teleología, más coloreada de cristianismo transcendental, del esquema de 1774, entra ahora en consideración un principio teleológico más enderezado hacia las cosas terrenas. Se advierte, además, que el ideal de humanidad, en cuanto fué posesión personal de Herder, representó, por así decir, lo positivo, frente a lo que nosotros sentimos como negativo, como incapacidad para comprender íntimamente el mundo de los estados y de las luchas de poder. Haciendo cara a este mundo poco grato, e incluso frecuentemente odiado, enarboló Herder la bandera de la humanidad. Pero con ello queda dicho que fueron motivos de la Ilustración, de aquella Ilustración de sentimientos más bien apolíticos y que aspiraba tan sólo a la felicidad del individuo, los que, de este modo, si bien no se introducían por primera vez en el pensamiento histórico de Herder, se conquistaron en él un espacio más amplio.[12] Se debilitó aquella voluntad de visión transpersonal de las cosas que se manifiesta tan vivamente en el boceto de 1774.

Sabido es que la fluctuante manera de pensar de Herder hace difícil definir exactamente su concepto de humanidad. Felicidad, religión, razón, son conceptos contiguos de los cuales no siempre es fácil deslindar el de humanidad. La influencia de Shaftesbury se puede rastrear en el pensamiento, frecuentemente manifestado, de que el concepto de humanidad surge de la armonía entre la belleza y la moralidad. "Serena verdad, belleza pura, libre y efectivo amor", así califica una vez a la humanidad en un trabajo preparatorio (13, 201) que

12 Conducente a error es la siguiente proposición de K. BITTNER *(Hs Geschichtsphilosophie und die Slaven,* p. 55): "El ideal de humanidad de Herder es social; el de Goethe, Schiller y Humboldt es individualista", pues el ideal de Herder comprende, implícitamente, el elemento individual. Exacto en este punto, SCHUBERT, *Goethe und Hegel,* p. 101. Véase, al mismo tiempo, HAYM 2, 222 sobre la antimonia entre el sentido individualista del ideal de humanidad ("el fin de la historia es el individuo") y el sentido enderezado a la totalidad del género humano.

permite adivinar el fervor con que quiso abarcar, en este concepto, todo lo elevado del hombre. Esta elevación debe adquirirse con esfuerzo y no es dada por Dios al hombre de antemano. Pero el hombre tiene aptitud para conseguirla. "Aunque no está educado, todavía, para la humanidad, es, sin embargo, educable para ella" (13, 147). "Desde el comienzo de la vida parece que nuestra alma sólo tiene una labor: alcanzar la configuración interna, la forma de la humanidad" (13, 187). De nuevo se trasluce aquí el pensamiento de Shaftesbury. Su gran designio de comprender todo fenómeno histórico como producto de la naturaleza y, en último término, surgiendo de un fundamento divino, debía llevarle a demostrar que la humanidad, efigie visible de Dios sobre la tierra, tenía que anticiparse necesariamente en la disposición natural del hombre mismo. Siete propiedades de disposición natural e innata creyó Herder descubrir, de las cuales dos pertenecen a la naturaleza física en estricto sentido, a saber, la supuesta constitución del hombre, ordenada especialmente para la defensa y no para el ataque, y el instinto genésico, diferente de la pura animalidad y orientado al beso y al abrazo. Las restantes pertenecen a la esfera moral-espiritual: el hombre, la criatura más participante de todos los seres vivos; nacido para la sociedad por su simpatía; con las normas de la justicia y de la verdad impresas en su corazón; organizado para el decoro (con el cual se significa, al mismo tiempo, el ideal de belleza) y produciendo finalmente mediante la razón, despertada por el temor y buscadora de causas en formas verdaderas o falsas, la religión como suprema humanidad (13, 154ss.).

Omitimos la crítica, a base de los conocimientos modernos, de esta tentativa de enumeración de las raíces de la humanidad y de señalar sus rasgos esenciales.[13] Lo que nos importa es la procedencia histórica de estas ideas y, a la vez, la cuestión de cómo fueron aplicadas por Herder a la interpretación de los fenómenos de la historia universal. Es el espíritu estoico y el del derecho natural, reanimado por la Ilustración, el que resuena aquí; aquella creencia en los contenidos racionales y morales de validez universal de la naturaleza humana, dados en el ser del hombre mismo y que corresponden, al mismo tiempo, a la razón general del mundo. Pero el nuevo sentido de lo genético de Herder se manifiesta en que sólo atribuye al hombre la disposición para tales contenidos y en que deja su realización, en grados y fases individualmente diferentes, al hombre, actor de la historia. El teólogo racionalista, en Herder, no pudo, ciertamente, expresar esto en forma tan realista, sino que tenía que ver la intervención de la divinidad, de aquella divinidad que no ha atado las manos del hombre, sino que, por el contrario, ha dejado actuar a sus defectos "a fin de que hombres

[13] Otros rasgos y consecuencias del ideal de humanidad de Herder que podemos omitir en nuestro razonamiento, los expone Rud. LEHMAN, "H.s Humanitätsbegriff", *Kantstudien*, XXIV (1920).

tales aprendieran a mejorarse a sí mismos" (14, 210).[14] ¿Y cuál fué el resultado de esta libertad en que Dios dejó al hombre para forjar, por sí mismo, su destino? Porque en el curso de su trabajo se ve a Herder oscilar entre el dolor y la esperanza. "Es sorprendente, y sin embargo, innegable, que de todos los habitantes de la tierra, es el género humano el que permanece más alejado del fin de su destino", dice en primer lugar (13, 190). Pero en otra ocasión, más adelante: "El curso de la historia muestra que con el crecimiento de la humanidad, el demonio destructor del género humano realmente se ha empequeñecido y, en verdad, según las leyes naturales internas de una razón y de un arte político que se van iluminando" (14, 217). Con esto coincidió su célebre profecía de que también los pueblos eslavos, considerados por él como modelo de pueblos amantes de la paz, nuevamente habrían de ser liberados de sus cadenas de esclavitud (14, 280). Y, sin embargo, se dice en un proyecto anterior: "quien espere un siglo de oro político al final de los tiempos..., espera contra la naturaleza humana y contra la experiencia de toda la historia" (13, 468).

En otro tiempo, en el ímpetu de la época de Buckeburgo, había considerado como un fantasma la creencia en un sosegado progreso del espíritu humano para el mejoramiento del mundo. Entonces había sido este juicio una aproximación a la comprensión trágica de la historia; esta vez fué la expresión del más amargo dolor. Entonces le había consolado la fe en el paso de Dios por la historia. Ahora, en su desesperación por la historia, trató de asirse a lo meramente metafísico y religioso. El fin de nuestra existencia, enderezado a la humanidad, excede a nuestra vida; la tierra es solamente un campo de ejercicios, un lugar de preparación; nuestra humanidad sólo una prueba preliminar, sólo un capullo de una flor futura; la actual condición de los hombres, verosímilmente, el lazo de unión de dos mundos. En este punto, recordamos que la idea de la habitabilidad de otros mundos era el tema favorito de la época, que el propio Kant había parado mientes en la continuación de la vida del alma inmortal en otras estrellas. Por ello se comprende que Herder, con su concepto de la naturaleza, confuso y deliberadamente transcendente, afirmase que tal perspectiva descansaba en todas las leyes de la naturaleza y nos proporcionaba la única filosofía de la historia de los hombres (13, 189-201). La intensa idea de la palingenesia de la Ilustración alemana hubo de aportar así la clave de bóveda de su filosofía de la historia.

En todo esto se ocultaba, como ya se ha dicho, la médula de una vivencia personal. Su ideal de vida, enderezado a la grata y pacífica comunidad de los hombres, al no perturbado progreso de la cultura espiritual y a la pacífica evolu-

[14] Obsérvese, de paso, que es uno de los casos en que hizo uso todavía de la heterogonía de los fines.

ción de las individualidades de los pueblos, se sublevó contra el "camino real" del poder (13, 378), al que vió, una vez más, en el pasado y en el presente —y ¡cómo gravitó éste sobre él!— permanentemente frecuentado por los dirigentes de los sucesos humanos. Ciertamente se rebeló por su concepción de la vida mucho más profunda y más delicada que la de los hombres de la Ilustración. Pero ocurrió también que abrigaba una profunda aversión contra el fenómeno material del estado, tal como se había desarrollado en la realidad. De tal suerte que su intento de comprender todo fenómeno de la historia como producto natural se estrelló en esta animosidad.

Tratemos de mondar sus múltiples manifestaciones sobre el estado, teñidas de emoción y nada precisas, para obtener la pepita permanente que en ellas se alberga. Como producto plenamente puro de la naturaleza consideró, únicamente, a la familia y a la forma de estado ajustada a ella. Se la puede denominar la forma herderiana del estado nacional. "La naturaleza cría familias; el estado más natural es, por consiguiente, *un* pueblo con *un* carácter nacional" (13, 384). "El reino de *un* pueblo es una familia, una casa bien ordenada: descansa sobre sí mismo, pues está fundado por la naturaleza y marcha y cae solamente con los tiempos" (14, 52). Designó esto como el primer grado de los gobiernos naturales, el cual seguirá siendo el más elevado y el último (13, 375). Esto indica que la imagen ideal que se había forjado de las condiciones políticas de una primitiva y pura nacionalidad, continuó siendo, en general, su ideal de estado. Si se clasifica a Herder entre los primeros precursores de la idea moderna del estado nacional, no debe olvidarse que, en él, dicha idea tenía su fuente en un derecho natural vitalizado e implicaba un carácter absolutamente pacifista. Todo estado nacido de la conquista fué para él una abominación, pues destrozó —y aquí hablaba al mismo tiempo, una vez más, su idea nacional— las naturales culturas nacionales de los pueblos primitivos. Su atenuada legitimación del despotismo oriental, que inicia en 1774, no se repite ahora. Admitió aún, un segundo grado de gobierno natural: el caudillaje, creado por necesidad y fundado en la elección, de las tribus y pueblos primitivos. Pero respecto al tercer grado, los gobiernos hereditarios, fué ya dudoso para él si se fundaban también en las leyes de la naturaleza. En el fondo de su corazón contestaba a esta pregunta con un no rotundo. Así, en otra ocasión, calificó a los estados sencillamente de "instituciones artificiales de la sociedad" (13, 340). "Felizmente", se dice en las partes suprimidas de la obra, "humanidad y estado no son la misma cosa". "Si tienes que hacerlo, sirve al estado; si puedes, sirve a la humanidad," (13, 455s.).

Igualmente insatisfactoria resultó su tentativa de dilucidar el problema de la guerra en la historia universal. Como ningún otro, la guerra es un fenómeno

real, el más poderoso de la historia. Pero Herder definió la paz como el estado natural del género humano no oprimido y la guerra como un estado de miseria (13, 322). ¿Pero cuándo no había estado oprimido el género humano?

En este punto se debe, una vez más, lanzar una mirada hacia atrás y a una primera fase del pensamiento de Herder. Sólo pocos años antes, en su obra *Espíritu de la poesía hebrea* (1782-83), acaso su más bella aportación a la comprensión delicada de la peculiar e irreproducible poesía nacional, había hablado Herder en otros tonos de la guerra y de la política. Mientras, progresando por el camino abierto por Lowth, hacía resonar con su lenguaje musical todo lo que hay de peculiar en la poesía del pueblo elegido, llegó, finalmente, a la muy precisa comprensión de que: "la mayor parte de su poesía, a la que con frecuencia se considera sólo espiritual, es política" (12, 119). Y ésta no fué simplemente una política en el sentido de régimen de Dios que hubiera podido distinguirla de la usual política de fuerza odiada por él, sino también un acontecimiento lleno de heroismo, de brío juvenil, de astuto ardid de una nación de montañas, recién plantada, con una poesía llena de proezas, hirviente de pasiones, de aventuras y de libertad (12, 168). A un pueblo juvenil que lucha por la libertad pudo tolerarle el empleo de los medios de la política de fuerza. Pero donde como ahora, en las *Ideas*, vió emplear dichos medios por déspotas fundadores de estados, o bien por las máquinas de estado absolutistas de los modernos, se presentó como abogado de la humanidad ofendida. Esta fué una de aquellas inconsecuencias que no es raro descubrir en las naturalezas románticas. Ciertamente fué grande en él sentir románticamente la natural lozanía de la nacionalidad, pero, al mismo tiempo, comprendiendo que era irrecuperable. Pero el principio genético que genialmente enseñó a aplicar frente a esta nacionalidad, fracasó ahora que se trataba de la génesis política de los pueblos occidentales. Así, su doctrina de la guerra fué una recaída en las viejas concepciones del derecho natural, es decir, del derecho racional, y en las inclinaciones de Rousseau.

El mismo debió sentir el abismo que surgía entre su serie de ideas genético-naturalistas y las humanitario-eudemonistas, pues exploraba siempre, buscando puentes sobre este abismo, buscando más altas "legalidades" naturales que le facilitaran encontrar un sentido aun en aquello que le parecía realmente contrario a la naturaleza. Pero lo contrario a la naturaleza, bien considerado, era, sencillamente, aquello que contradecía sus ideales éticos, lo que, para él, se encontraba en la zona de sombras de la historia universal. Aunque el conocimiento de la heterogonía de los fines le había prestado, al principio, el servicio de hacerle aceptar como inevitable esta zona de sombras, hubo de intervenir ahora, además, una nueva idea, una simiente de la filosofía de Shaftesbury, que se

desarrolló fuertemente en él y que en las últimas fases de su vida llegó a ser el *leitmotiv* de su pensamiento histórico. Esta idea fué la doctrina del equilibrio de fuerzas en la historia, equilibrio que se altera, pero que siempre se restablece. La ley natural, enseñaba ahora, que se puede llevar hasta la certeza matemática, sería que toda acción contraria a la humanidad supone una alteración de equilibrio y finalmente acaba arruinándose por sí misma (14, 177, 217*s* y 500). La ley natural sería, también, que las fuerzas operantes en una sociedad discurrieran en desordenada confusión, enfrentándose unas a otras, hasta que "las normas contradictorias se moderen recíprocamente y se logre una especie de equilibrio y una armonía en el movimiento" (14, 227). Esta "ley," transformada en hipótesis de trabajo, se muestra fecunda, aun hoy, en la psicología y biología modernas. Bien podía también, como habremos de comprobar en Goethe, ampliada hasta convertirse en principio cósmico primitivo, fomentar y aclarar, en profundidad, el pensamiento histórico. Pero tan pronto como fué aplicada, acelerada e inmediatamente, a los fenómenos históricos concretos, corrió el peligro de ser reducida a una especie de tribunal moral universal. El ritmo efectivo del movimiento histórico es demasiado intrincado y multívoco para que se le pueda reducir, enteramente, a la simple fórmula de la doctrina del equilibrio de Herder. Surgió, dicha doctrina, más del deseo de satisfacer anhelantes exigencias éticas que de la aspiración a un conocimiento más puro.

Herder trató, pues, violentamente, de fundir su ideal ético de humanidad con su concepto de naturaleza. Este concepto había nacido en él de una asociación de los más originales conocimientos con ideas neoplatónicas. Original fué también, aunque estimulado por las influencias de la época, el conocimiento de la originaria y lozana nacionalidad y de su especial productividad espiritual que, espontáneamente, se dejaba entrelazar en la imagen neoplatónica del mundo de las fuerzas eternamente activas y operantes, del "invisible y celestial espíritu de luz y de fuego" que penetra todo lo animado, de la originaria unidad del alma con todas las fuerzas de la materia (13, 175*ss.*). El ideal de humanidad pudo, ahora, ser concebido en sí mismo como el más bello florecer de lo que era posible en este eterno juego de fuerzas sobre la tierra y así, sin violencia, ser admitido en esta imagen del mundo. Pero tan pronto como se le puso en relación con el pasado histórico, no como ideal condicionado en el tiempo, sino como ideal absoluto, como exigencia y medida ética, surgieron aquellos cismas entre el concepto de naturaleza y el ideal de la humanidad que ya comprobamos. Es cierto que su historicismo advirtió constantemente que la humanidad misma, en su apariencia histórica, es tan Proteo como la poesía. Pero el ideal de humanidad que alentaba en su propio corazón, continuó siendo, a pesar de todo, el criterio para la consideración de los aspectos políticos de la historia universal.

Este patrón moralizador hizo que la gran obra de las *Ideas* significara un retroceso frente al esbozo de 1774. Con el moralismo, volvió a presentarse, en no pequeño volumen, el pragmatismo, la propensión a explicar los procesos históricos por motivos y causas singulares, estrictamente definidos.

Así, las *Ideas* representan un mar enfurecido, no en inconstante oleaje, pero movido siempre simultáneamente, por corrientes y contracorrientes. Porque también su grandioso sentido de lo que nace y se desarrolla individualmente, irrumpía aún, singularmente poderoso, allí donde se trataba de grandes individualidades colectivas. Pensó por pueblos y por espíritus de pueblos. Esta fué su grandeza. Consideremos brevemente y con enérgica selección lo que las *Ideas* aportan a este respecto.

La cuestión fundamental de su filosofía de la historia, modificada respecto a la de 1774, le condujo ahora a agrandar extraordinariamente el círculo de los pueblos de la historia que aparecen de manera sucesiva o simultánea. Entonces había limitado la selección el problema de los orígenes y destino de nuestro propio mundo occidental y debieron dejarse a un lado los pueblos del medio y extremo Oriente. El nuevo planteamiento que hacía surgir la historia de la humanidad de la vida cósmica del Todo, que consideraba a la tierra como una estrella entre las estrellas, como especial soporte de una vida en vías graduales de ascención, debió, precisamente, tratar de incluir en sí todo lo que tuviese faz humana. Esto, en verdad, no se logró plenamente, pero, al menos, alcanzaron ahora estimación todos los pueblos conocidos por él, que habían producido una cultura peculiar y desarrollada. Junto a los griegos, que fueron pintados con delicados colores y, al menos, con la voluntad de no hacerlos objeto de una falsa idealización, aparece ahora, ante todo, el cuadro de la cultura arábiga, este "fragante arbusto nacido en árido suelo" (14, 425), como punto luminoso y, al mismo tiempo, como reflejo de los más peculiares ideales. Parece que se dejó fecundar, también en esto, por la influencia inglesa. Ya Hume había ensalzado a los árabes de la Edad Media en su obra histórica (1, 209, 345). Entonces Thomas Warton en su *History of English Poetry* (1774) apreciada por Herder (8, 397 entre otras), había subrayado la conexión de la la cultura arábiga con la poesía romántica de la Edad Media, presentándose no como el primero en señalarla, pero sí con la intención de ser el primero en demostrarla. Ahora Herder debió de tomar para sí, de Mahoma y del Islam, muchas cosas que le eran desagradables. Pero el doble espectáculo que los árabes ofrecieron, el de un genuino espíritu nacional poético y el de ser, como Herder opinaba, los únicos mantenedores de la Ilustración en la Edad Media (14, 447), abrió para ellos su corazón. Muy de intento, subrayó su influjo vivificador y esclarecedor sobre el occidente medieval, que ahora sólo veía mu-

cho más obscuro que en 1774.[15] Pero esto es también un ejemplo de que el sentido, entonces tan vivaz y fecundo, de la trabazón de unos pueblos con otros y de la gran conexión de tradiciones de las culturas, "la cadena de oro de la civilización" (13, 353), también llenaba las *Ideas*. Al margen de esta conexión de tradiciones se encontraban los pueblos del Asia oriental, ahora admitidos nuevamente en el cuadro de conjunto. Ya esta situación de apartamiento le había dificultado la comprensión. La descripción de las culturas asiático-orientales no ha sido en él, precisamente, un acierto. Justamente trabajó en esta cuestión empleando en abundancia las rígidas y exteriores categorías de la Ilustración, como eran la barbarie, el despotismo, las artes útiles, las finas ciencias, la ruda obstinación, etc., lo cual no era, ciertamente, amable para los mongoles. Aquí fallaron las dotes de compenetración simpática de Herder. Un poco más de ella vino a beneficiar la descripción de la cultura indo-brahmánica. Y, a pesar de todo, alumbra el cálido deseo de comprender más profundamente, más en su desarrollo, en su individualidad y desde dentro, este mundo totalmente exótico del Oriente, en las siguientes palabras, aplicables a él: "Maravillosa, extraordinaria cosa es lo que se llama espíritu genético y carácter de un pueblo. Es inexplicable e inextinguible; tan vieja como la nación, tan vieja como el país que habitaba" (14, 38).

Estas palabras encierran, también, la quintaesencia de su doctrina del espíritu del pueblo.[16] Partió, como en las fases precedentes de esta doctrina en los hombres de la Ilustración, de una esencia permanente de los pueblos, de un elemento subsistente a través de los cambios. Descansó, además, en una más universal simpatía por la diversidad de las individualidades de los pueblos que la doctrina posterior de la escuela histórica del derecho, proveniente de una fervorosa sumersión en la idiosincrasia y fuerza creadora del propio espíritu del pueblo alemán. Pero anticipó, aunque con menos mística, la romántica sensibilidad para lo irracional y misterioso del espíritu del pueblo. Como el romanticismo, vió el espíritu del pueblo como un sello invisible estampándose en los rasgos concretos y en las producciones de un pueblo, sólo que de una manera más libre, más animada, menos doctrinal, diríase, con más aliento. Menos rígidamente que el posterior romanticismo trató, también, la cuestión de si el espíritu del pueblo era inextinguible. Ciertamente lo afirmó en el pasaje citado, pero también fué accesible a la deuda de si el carácter del pueblo no se-

[15] Como fase intermedia entre la concepción dinámica de la Edad Media del trabajo de 1774 y la más moralizadora de las *Ideas*, se pueden considerar las observaciones sobre la Edad Media en el escrito premiado de 1778 sobre el influjo de la poesía en las costumbres de los pueblos (8, 397*s*) y en el de 1790 sobre el influjo del gobierno sobre las ciencias (9, 337*ss*. y 391*ss*.).

[16] Posteriormente, HERDER ha considerado, una vez más, por extenso, esta doctrina, en las *Humanitätsbriefe* 18, 58; véase también 18, 146. Véase, además, LEMPICKI, *Gesch. d. deutschen Literaturwissenschaft*, p. 387*ss*.

ría, a pesar de todo, mudable (14, 643 del bosquejo anterior). Y el amor por la nacionalidad, mantenida pura y no perturbada, no le impidió ahora ni antes reconocer el beneficio de "las inoculaciones de los pueblos en el momento oportuno" (como la del pueblo inglés por los normandos) (14, 381). Posteriormente la idea del espíritu del pueblo de Herder recibió aún un especial sentido, mediante la imposición de su palabra favorita: genético. Vibra en esta palabra mucho que él sólo sintió o presintió, sin poderlo decir de un modo preciso y que con esta palabra, por decirlo así, recubría. No sólo significa vivo devenir en lugar de rígido ser; no sólo se siente con ello lo característico, lo irreproducible del desarrollo histórico, sino también se alude a la causa primitiva creadora de la que mana toda vida. Pero al mismo tiempo abarca la plenitud de las grandes y pequeñas causalidades que codeterminan el devenir y la esencia de una formación o de una nacionalidad y que él, como sabemos, no comprendió mecánicamente, sino que, por el contrario, derivó de la genial y superior causa original, creadora de toda vida. "¡Gran madre naturaleza! ¡A qué pequeñeces has ligado el destino de nuestra especie! Con la forma cambiada de una cabeza y de un cerebro humano, con una pequeña modificación en la estructura de la organización y de los nervios, que producen el clima, la calidad de la estirpe y la costumbre, se muda también el destino del mundo, la suma total de aquello que, en todas las partes de la tierra, hace la humanidad y sufre la humanidad." (14, 39.)

También lo persistente en los acontecimientos genéticos, los hechos de la herencia, atraen ya su clara mirada (13, 282, 308; 14, 8; véase también 4, 206, 210, 213; y más adelante 18, 368). Pero se detiene mucho más críticamente frente al concepto de la raza que ahora aparece; concepto que, no ha mucho tiempo (1775), había sido defendido, por primera vez, por Kant. Su ideal de humanidad tropieza con este concepto que, en su opinión, amenaza con hacer descender, nuevamente, a la humanidad al estadio de pura animalidad. Por esto perdió, sin duda, la penetración en la importante significación causal de la raza. Sólo hablar de razas humanas le pareció ya innoble (13, 151). Sus colores se pierden unos en otros y todo queda finalmente en la matización de uno y el mismo gran cuadro. El verdadero soporte del gran proceso genético colectivo fué y continuó siendo para él el pueblo y, por encima del pueblo, la humanidad.

"La fuerza genética —así es el tenor de uno de sus principales axiomas— es la madre de todas las formaciones sobre la tierra, con la cual, el clima, favorable o adverso, únicamente coadyuva" (13, 273). El clima "no compele, sino que predispone". Pero por clima entendía una suma de fuerzas y de influencias de tipo terrestre, en la que participa la flora y la fauna, que, en una recíproca

conexión, aprovecha a todos los seres vivientes, pero que puede ser transformada por el arte de los hombres (13, 272). Con ello tocamos a uno de los principales méritos, frecuentemente celebrado, y con razón, de las *Ideas*. Aprovechando el trabajo de la ciencia natural y de la geografía durante el siglo[17] perfeccionó la doctrina de las influencias del clima y de las condiciones geográficas en general, sobre la humanidad, que incluso Montesquieu había elaborado de una manera demasiado mecánica y rígida. Herder la hizo realmente flúida, por cuanto, no sólo apreció las relaciones permanentes de un determinado medio geográfico con determinados pueblos, sino que descubrió las relaciones entre la superficie terrestre y los movimientos y migraciones de los pueblos. Introdujo el nuevo y fecundo punto de vista de la simbiosis de todos los seres vivientes, estimulando así las investigaciones que, proseguidas hasta hoy, descubrieron siempre nuevas conexiones ocultas. Y todo se consuma, para la mirada adivinadora de Herder, en efectos recíprocos. El clima actúa sobre el hombre, pero también el hombre influye sobre el clima, transformándolo, y el efecto del clima se confunde, al instante, con una peculiar reacción interna del ser viviente afectado. Observemos aquí la definitiva modificación del pensamiento desde Montesquieu. También éste había hablado de reacciones de los hombres frente al clima, pero tales reacciones eran las de la voluntad racional y consciente del legislador. Para Herder provenían de la total naturaleza vital del ser viviente, e influían con fuerza creadora sobre el clima.[18] "¿Cuál es la manera de actuar del clima? Cada hombre, cada animal, cada planta tiene su propio clima: pues todas las influencias exteriores las recibe cada uno a su manera y las transforma orgánicamente" (13, 277). A este carácter individual de cada criatura quiso llamarle su genio (13, 279 del esbozo). Vemos relumbrar de nuevo su antigua idea de la individualidad y extendida a todo el mundo viviente. No podemos saber en qué grado quiso deducir el verdadero carácter individual de los seres singulares del carácter típico de sus especies. Es una visión entusiasta y arrebatadora de la armonía y, al mismo tiempo, del tono peculiar de todos los seres. Es un vitalismo decisivamente individualizador y coordinador de todo lo individual, sobre bases metafísicas neoplatónicas. Se podría observar, sin prejuicio, se dice en el esbozo de 1774, la serie de las cosas, alcanzando hasta el hombre: "la radiante imagen de Dios está unida a la materia en cada ser" (13, 274).

Como ya hemos comprobado, esta concepción no ha podido penetrar todo el mundo histórico. La ruptura entre naturaleza y cultura, que Rousseau puso

17 Véase sobre esto GRUNDMANN, *Die geograph. u. völkerkundl. Quellen u. Anschauungen in Herders Ideen usw.*, 1900.

18 Montesquieu ha reconocido también lo que ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie* (1934), ha caracterizado como la creadora "respuesta" del hombre a la condicionalidad geográfica.

de manifiesto, subsistió y la heterogeneidad de la antigua corriente espiritual platónico-neoplatónica y de la igualmente antigua racionalista-iusnaturalista que, desde los antiguos, penetró la evolución espiritual occidental, se comprobó en la diferencia de patrones que Herder aplicó en su trabajo.

Que siempre tuviera que saltar para pasar de uno de sus principios a otro lo demuestra una vez más su concepción de conjunto de la historia moderna, como resulta de las partes finales de la obra incompleta. Su idea del pueblo, desarrollada en los tiempos de la "aurora", no fué bastante, como debió darse cuenta, para constituir el hilo conductor de su conocimiento. Desde el fin de la antigüedad le falta para su menester "el terreno favorable de la vieja bondad y simplicidad" (14, 485), que había sentido, aunque no generalmente, pero sí con frecuencia, en los antiguos tiempos y pueblos. Los pueblos primitivos habían sido mezclados y reiteradamente desmenuzados; de sus ruinas se edificó "la actual república europea, la mayor comunidad que jamás conoció nuestra tierra" (14, 555 de las partes suprimidas). Conocemos estas ideas como el terreno común del sentimiento histórico de la Ilustración y del primitivo historicismo. Pero un Herder había de sentir, al mismo tiempo, su inconveniente. "Todo se inclina en Europa del lado de la paulatina extinción del carácter nacional" (14, 288). Así había opinado ya en 1774. Y, sin embargo, pudo, en aguda contradicción con esto, expresar nuevamente la esperanza, como ya sabemos, de que los pueblos eslavos habrían de llegar, una vez más, al libre desarrollo de su nacionalidad. Y para poder esperar esto, debió de pasar de su más propio ideal de nacionalidad al ideal de humanidad, debió poner sus esperanzas, simultáneamente, en la futura confederación pacífica de los pueblos de Europa y en un espíritu general europeo humanitario. Pero, al mismo tiempo, esta esperanza fué borrada por el escepticismo respecto a si tal situación podría lograrse jamás y por el dolor ante el ocaso de tantas nacionalidades legítimas. Se comprueba de nuevo, como en 1774, que no se podía encontrar un camino practicable de la imagen herderiana de la primitiva cultura a los problemas, vistos por él, de la cultura moderna.

A pesar de estos dualismos, que se reflejan dolorosamente en su obra, la exposición de la evolución de conjunto de la Europa occidental desde el fin de la antigüedad será siempre una grandiosa aportación. Como Voltaire y, posteriormente, Robertson lo habían intentado, él también vió surgir a la Europa moderna de entre las más desfavorables y difíciles circunstancias. Pero todo fué mucho más íntima y vitalmente entrelazado que en sus predecesores. Acontecimientos naturales, principalmente geográficos, espirituales, políticos, económicos (de los cuales se da una excesiva significación al comercio), accidentes y tendencias generales, se entrelazan ante su mirada interna, si bien

esta visión se empaña con frecuencia por la consideración singular pragmática y moralizadora. Pero, sin embargo, nunca fué representado de una manera tan internamente penetrante y, al mismo tiempo, tan ampliamente cósmica, el gran objeto: la humanidad y su carácter histórico, como arquetipo y estimulante de toda ulterior investigación. Es torrente en el todo, abundancia de colores en todas partes, la más viva concepción de las grandes fuerzas que una voluntad de cultura, consciente de su valor absoluto, puede producir. Ambas, tanto la nueva concepción como la voluntad de cultura de la humanidad, debían influir, poderosamente, sobre los contemporáneos. Goethe ha atestiguado más tarde (1828) cómo ha influído en la educación de la nación, de manera tan increíble, que la nación misma, pasado un par de decenios, había olvidado, completamente, las fuentes en que había bebido. Si en el camino hacia el historicismo, el esbozo de 1774 fué la más alta aportación de Herder, la obra de las *Ideas* fué la más eficaz. Sin duda surgió de ella, como no podía ser de otra manera, una duplicidad de efectos. Resultó beneficiosa, no sólo para la concepción historicista, sino también para la concepción moralizadora de la historia, y los Schlosser[19] y los Rotteck de comienzos del siglo XIX, se hubieran podido remitir a Herder cuando se disponían a juzgar la parte política de la historia universal y luchaban por los derechos de la humanidad.

IV. La última época

La aportación de Herder a la Historia en su propio desarrollo semeja a una rosa que alcanza su más lozana belleza en la primera irrupción del capullo pero que, al tiempo de desplegarse plenamente, anuncia algo de su descaecimiento; y cuando se aproxima a él, despierta todavía en cada hoja el recuerdo de su primera belleza. En realidad, desde 1789 actuaron en su alma sensible únicamente irritantes experiencias, deprimentes o dolorosas. En primer término la enorme impresión que hicieron en él la Revolución francesa y las conmociones mundiales que fueron su consecuencia. El primitivo entusiasmo, que, sin embargo, no podría exteriorizar demasiado, cedió, como en tantos otros y, más tarde, en muchos más, al desengaño y a los crecientes horrores de los demonios desencadenados del poder, del despotismo y de la guerra. Hay, escribió en 1795 en las *Horas de Schiller*, en manifiesta alusión a los jacobinos, "hombres aciagos", "hombres audaces, soberbios, desvergonzados, que se creen llamados a ordenarlo todo, a poner su impronta en todo el mundo ... Felizmente, estos dominios... aparecen raramente; pocos de ellos pueden extender

[19] Verdad es que Schlosser negó rotundamente a Herder la cualidad de historiador, pero, sin embargo, declaró que sus *Ideas*, comparadas con las tentativas de los románticos eran "luz en las tinieblas".

su maleficio a varias generaciones" (18, 417ss.). Estamos en los linderos del abismo de la barbarie, dice en sus *Cartas de humanidad,* en 1794 (17, 294). Un año antes de su muerte escribió en la *Adrastea* (1802): "Y en nuestra época, ¿quién no piensa en el final del siglo XVIII con un mudo terror?" (23, 486.) Desde hacía largo tiempo se había distanciado de la monarquía conservadora del *ancien régime,* pero la tormenta que se había levantado contra ella le había estremecido. Una de las cargas más pesadas del pensamiento histórico es aquella situación en la que el pensador no pude encontrar en ninguno de los campos contendientes un punto de esperanza para el futuro. Como los románticos de entonces, hubiera sido preciso ser más joven de lo que Herder era, para, a pesar de ello, construir un nuevo mundo de ideales políticos. Pero con su ideal de humanidad, nacido en tiempos pasados del fermento del *Sturm und Drang,* debió presentarse ahora como un sin patria en el mundo político. Ciertamente, pudo entrar también en violenta ebullición su sentimiento alemán de la patria, patético con frecuencia en estos años, como la más natural reacción contra esta situación. Pero una síntesis de nacionalidad y humanidad, fundada históricamente y efectiva, no había podido lograrla, como ya hubimos de comprobar. A pesar de ello, perteneció a los preparadores espirituales de dicha síntesis, que pudo ser lograda durante la época del levantamiento prusiano. Pero murió antes del amanecer del día que ella había de aportar consigo.

La soledad espiritual se hizo en torno de él. La amistad con Goethe se enfrió desde 1793 y terminó en ruptura en 1795. Pero la polémica contra la filosofía de Kant, en la que Herder trató de dar la réplica a las heridas que Kant le había inferido en su acerba crítica de las *Ideas,* le alejó simultáneamente de las prometedoras tendencias del movimiento espiritual alemán, que ahora despuntaban en Kant. El profundo sentido de Herder de la interna unidad de todas las fuerzas psíquico-espirituales del hombre no quiso ni pudo comprender la necesidad, a pesar de todo existente, y a la que Kant obedecía al señalar dentro de esta unidad las líneas de demarcación entre unas y otras.

Es emocionante ver cómo Herder, afligido y corporalmente doliente, no pudo dejar de agitar dentro de sí, siempre renovados, los grandes problemas fundamentales de la vida histórica y de reproducir, continuamente también, las tentativas para configurar los fenómenos históricos concretos. En el interés por el mundo histórico se ocultaba una pasión y una personal exigencia que eran características de la historiografía de la Ilustración y del primitivo historicismo y que en él se intensificaron hasta el nerviosismo. Al ulterior historicismo del siglo XIX y de comienzos del XX, maduro ya, pero frecuentemente más aplanado y rutinario, le ha faltado no raras veces este nervio.

Las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-97), si se las considera puramente en su valor histórico, pueden todavía pasar por el natural y, a pesar de su abigarrado contenido, adecuado final de las *Ideas* de los ochentas y como substitutivo de su parte final no escrita, nacidas de la necesidad de tratar a fondo temas particulares esbozados allí y, en su mayor parte, con intención ético-pedagógica. También su obra de vejez, la *Adrastea* (1801-02), sigue esta línea, pero sus ensayos son algo desleídos, excitados, dimanantes de un corazón herido, como la tentativa, siempre renovada, de levantar las alas de un pájaro enfermo. Plenamente delicadas, finas y profundas ideas se levantan en medio de efusiones sin forma. La genialidad se puede aún adivinar. Y aunque no surgieron ya nuevos contenidos esenciales en el mundo de sus ideas, no se debe omitir el examen de éstas en sus últimas formas. Más de una chispa del fuego primitivo se volvió a encender en forma característica.

Se confirma, hasta el fin, que el trasfondo de su nuevo sentido histórico había sido la imagen del mundo platónico-neoplatónica. Leibniz había sido para él uno de los intermediarios. Agradecido, lo recuerda aún en la *Adrastea*. Pero lo que ahora había de objetar contra él era que, a su juicio, Leibniz no sintió suficientemente en neoplatónico. Presintió lo que en Leibniz era condicionalidad de su época, la tendencia a un pensar más matemático, "el tenue hilo de la conveniencia". La idea de armonía de Leibniz fué para él demasiado dualista, su mónada, demasiado lejana de nuestra interioridad. Por esta razón, opinaba, los platónicos, los místicos, los mágicos, los spinozistas, etc., no se dejaron "arrebatar el sentimiento de que el mundo sea un todo, en el cual lo que llamamos materia está animado de un espíritu". También las causas finales de Leibniz "le parecieron sólo un horizonte humano, pues, en el todo infinito, todas las cosas son medio y fin" (23, 484). Desde aquí se refleja una clara luz sobre la gran idea, iniciadora del historicismo, del esbozo de 1774, de que, como en el reino de Dios en general, así en la historia cada cosa es, al mismo tiempo, medio y fin (véase también 18, 195*s*. sobre el misticismo y el neoplatonismo).

Pero ahora no le fué tan fácil como entonces comprender, *sub especie æterni*, basándose en tal visión del mundo, el fenómeno histórico concreto en su vida propia y, al mismo tiempo, en su pleno entrelazamiento, ni tranquilizarse, por este medio, sobre la marcha del todo. Ya su íntima naturaleza, con su intranquila "tensión entre la elegíaca conciencia de la finitud y el cálido impulso hacia lo infinito" (Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, p. 78), no estaba en disposición de asegurar, de un modo duradero, la compensación entre ambos, lograda en otro tiempo. Ya vimos esto en las *Ideas* y cómo los acontecimientos contemporáneos influyeron en ella de manera desgarradora.

El mundo histórico del decenio del noventa agitó más que nunca su interior tranquilidad. "Un tornillo sin fin, un siniestro laberinto es la historia, cuando la razón no la explica ni la moral la ordena" (23, 50). La razón y la moral, a las que ahora se asía como principios de orden salvadores, fueron conceptos del tesoro de la Ilustración y del ideal de humanidad, que se encontraban, por decirlo así, en un nivel más bajo, más humano, que el sublime consuelo del mundo y de la historia de 1774, fomentado por el neoplatonismo: ¡Contingencia, destino, divinidad!

Herder, en la vejez, acaso no ha sido infiel a este concepto del destino en el que se funden lo contingente y la divinidad. Pero ahora lo aplicó de otra manera, haciéndolo descender, cada vez más, a la esfera de la ética. En los ensayos de la *Adrastea* sobre las fábulas, caracterizó un grupo de ellas como "fábulas demoníacas o del destino", porque, "indicaban la marcha elevada del destino por entre los vivos". No siempre puede hacerse visible en la marcha de la naturaleza, pues una cosa sigue a otra por interna consecuencia. Pero entra en juego la grande y alta sucesión de acontecimientos que unas veces llamamos casualidad y otras destino, y nos muestra cómo una cosa procede, si no de otra, después de otra, en virtud de una superior ordenación. "Con las más bellas fábulas de esta clase, se ensancha nuestra alma y se dilata como la creación; Adrastea=Némesis, sentimos, es la que ocultamente hace justicia de todos, todo lo dirige, todo lo rige. Defiende al sojuzgado, derroca al ofensor; venga y recompensa" (23, 265*ss.*).

Así fué restringido su concepto del destino que, en un tiempo, hubo de expresar la incomprensible dirección de la historia no más que *vislumbrable*; ahora es algo comprensible, conceptual, la doctrina, que vimos ya predicada en las *Ideas*, del equilibrio, de las rupturas de equilibrio y de sus restablecimientos, o, como en la vejez dice y repite, de la Némesis y de su decisivo *juicio, tarde o temprano infalible*, sobre la injusticia y la acción culpable en la historia. Esta Némesis habría de ser, ahora, la verdadera brújula de la historia en el tormentoso mar de los acontecimientos de la época. O no es la Historia, dice ahora, otra cosa que una divulgación irracional de incidentes exteriores, o ¿qué otra diosa podría gobernar la historia, si no es Némesis = Adrastea, la aguda observadora, la vengadora severa, la justísima, la venerabilísima? (24, 327.)

Herodoto es para él, ahora, el arquetipo de una leal y pura historiografía que deja gobernar a la Némesis insobornable (18, 283 y 24, 326*ss.*). La nueva Historia política que ahora tocaba incidentalmente en diferentes ensayos sobre personalidades históricas, descendió, al mismo tiempo, al nivel de una tragedia burguesa o de unos caracteres morales. Y con esto, el viejo sentido pragmá-

tico, sólo que algo más refinado psicológicamente, volvió a actuar (véase por ejemplo sobre Carlos VII y Pedro el Grande, 23, 415ss.).

Además, se acordaba perfectamente de que había aún otra posibilidad de comprender la historia política. Esta era la "fría historia" que Maquiavelo, lo más fríamente y, al mismo tiempo, lo más sutilmente, había impulsado; Historia que olvidaba lo justo y lo injusto y que, simplemente, como un geómetra, medía el resultado de fuerzas determinadas y calculaba, progresivamente, un plan. De este modo llegó ahora, en la vejez, a una inteligencia con aquella historiografía del *ancien régime* subordinada al *leitmotiv* de la razón de estado. Era bastante clarividente para ver que en ella se ventilaba un problema importante y eficaz. Las fuerzas humanas en relación con sus efectos y consecuencias ¿no es éste el más complicado y arduo problema planteado a nuestra especie? Es sumamente instructivo escuchar su respuesta y su crítica de aquella historiografía porque descubre, desde un punto de vista histórico-espiritual, tanto debilidades de ésta como las de su propia posición.

Encontró que este problema, en general, no era de clara solución a causa de la complicación de este juego de fuerzas y la intromisión del acaso con sus mil brazos. Así, esta escuela de enseñanzas se convirtió, a menudo, en una escuela de ficciones que, partiendo de un brillante resultado, erraba en su cálculo retrospectivo, o en una escuela de desesperación. Pero, en general, esta piedra de afilar del ingenio lo hace fácilmente demasiado agudo y mellable (*Human.-Briefe*, 18, 280ss.; véase también 16, 587).

Esta crítica era justa. Le faltaba a la Historia política según la razón de estado interna animación, porque careció del sentido de las potencias y corrientes que se interfieren en la acción consciente, del sentido de la individualidad y de la evolución en el total proceso histórico. Herder había comenzado a despertar este sentido, pero no hizo ningún esfuerzo para insuflarlo en la Historia política o ni siquiera lo deseó. Pues el estado mismo apareció ante él, no a la luz de una viviente individualidad, sino como un aparato dirigido por hombres ambiciosos y llenos de ambición de poder. Reconoció que también aquella "fría historia" se transformaba en cálida cuando erigía en lemas el bien de la patria y el honor de la nación. Escuchó este mensaje pero no creyó en él. En las miradas que dirigió a los negocios políticos no vió sino un laberinto de las cosas más complicadas y opuestas. Aquel espíritu que se creía autorizado a todo por el bien del estado, es decir —como él lo entendía— por el bien de los reyes y de los ministros, le pareció terrible. Vió que la humanidad estaba en él olvidada (18, 282).

Nos encontramos de nuevo con la falla del pensamiento histórico de

Herder. En este punto ha habido algo de fatal. Aquella historiografía política según la razón de estado, aquella "fría historia", tenía en sí, como ya con frecuencia subrayamos, el germen y el punto de partida para una comprensión vivamente individualizadora y animadora de la gran historia política universal. Pero ni el clima político ni el espiritual lo dejaron prosperar. El estado absolutista que aquella historiografía reflejaba, era aún demasiado frío, basado demasiado estrictamente en pequeños grupos sociales, demasiado poco animado por la vida nacional, para que pudiera ser considerado de otra manera que fríamente, incluso por aquellos que le servían de historiadores. Y el ambiente espiritual, con sus conceptos iusnaturalistas, su sentido pragmático, su psicología, que no abarcaba la totalidad del alma y de la vida, empezaba a considerar el mundo de las grandes acciones y de las acciones políticas como un juego, cerrado en sí mismo, de la prudencia o de la imprudencia política, estatal. Los tres grandes ingleses, Hume, Gibbon y Robertson, que habían llevado al máximo su dedicación a la exposición de la historia política, nos dejaban una sensación de frialdad y de vacío. En la gran batalla de ruptura, librada en el siglo XVIII, por un pensar más animado y más lleno de sangre, y con él por una más profunda concepción de la historia, fué Herder quien llegó más lejos. Pero ante las murallas de la vida del estado de entonces, se detuvo desesperado y, ahora más que nunca, conmovido por las tormentas del período revolucionario. El mismo no había combatido hasta el fin aquella batalla de ruptura, porque no pudo superar completamente el derecho natural. Derecho natural sutilizado, fué aquella elevación de su ideal de humanidad y de su posterior idea de la Némesis, con él relacionada, a criterio absoluto de toda la Historia política.

Sólo el gran cambio de clima sobrevenido al final de las guerras de la revolución y de la emancipación nacional pudo cerrar los vacíos que Herder, hijo del siglo XVIII, no había podido todavía colmar. Ranke ha podido calentar y animar la "fría historia" con la penetración sentimental herderiana. La iniciada nacionalización de la vida del estado le abrió los ojos a lo que, como oculta vida interna, se encontraba, a pesar de todo, situado tras la razón de estado del *ancien régime*.

Pero este proceso de nacionalización había empezado, en el fondo, con la Revolución francesa y la actitud de Herder respecto de ella no se agota porque al principio la saluda y después extiende contra ella el escudo de Némesis. El espectáculo de cómo un pueblo entero eleva a quimeras las ideas de los derechos de la humanidad, que él mismo compartía, y, poseído de ellas, ejecuta las cosas más terribles, ha impreso, una vez más, a su pensamiento histórico, un viraje que le volvió a aproximar al irracionalismo de

su época de *Sturm und Drang*. De ello da testimonio el memorable ensayo sobre la fantasía y la locura de los hombres, que se encuentra en las *Cartas de humanidad* de 1794 (17, 226ss.). A través de todo lo que vió entonces, alcanzó la conciencia de cómo marchan sutilmente confundidas las líneas que separan la quimera de la verdad, pues "después del más minucioso examen, apenas si se sabe, en verdad, qué es lo que separa a una de otra". Pero no vió la quimera y la locura tan separadas como se cree. Vió las más grandes transformaciones del mundo producidas por medio locos, "y a más de una gloriosa acción, a más de un negocio de la vida, llevado perspicazmente, correspondía, en realidad, una especie de permanente locura". Y decía ahora del delirio nacional de los franceses: "El delirio nacional es una terrible palabra. Lo que una vez ha prendido raíces en una nación, lo que un pueblo aprueba y estima altamente, ¿cómo no habría de ser verdad? ¿Quién se atrevería a dudar de ello?" Herder se dió cuenta de cómo su más peculiar acción, la de dar validez al derecho de vida de la nacionalidad específica y del espíritu del pueblo, caía en el torbellino de la duda y del terror ante los espíritus invocados. El mismo declaró que ponía a su lector ante horrorosas perspectivas, en que la tierra se convertía en una casa de orates. Le sobrecogió el mundo entero de las fuerzas irracionales del alma en la historia, creador y siniestro al mismo tiempo.

Como hombre del *Sturm und Drang* había sentido, casi únicamente, el aspecto creador de dichas fuerzas. Y de aquí había surgido su nuevo sentido histórico. Ahora, en el ocaso de su vida, aparecía con más fuerza ante sus ojos la fase demoníaca y sombría de las mismas. Fué un primer germen para una nueva profundización de su propia concepción de la historia, que entre tanto no se había sustraído al peligro moralizador, cuando se exhortaba a sí mismo y al lector a enfrentarse serena y firmemente con esta influencia del delirio y de la locura en la historia. Lo que ha acontecido mil veces, no debe ser objeto de una adoración irreflexiva, ni ser temido como si hubiera llegado el fin del mundo, y, mucho menos, en el ciego vértigo, odiar y encolerizarse poniéndose al lado de uno de los partidos contendientes. Sólo el tiempo puede curar el delirio y el único remedio habrá de ser la libre investigación de la verdad. "Pero siempre se purifica el torrente del pensamiento humano mediante antítesis, mediante fuertes contrastes. Aquí se pone en marcha, allá se detiene; y, finalmente, pasa por verdad, para los hombres, un elevado y purificado delirio." Había algo de dialéctica histórica en esta consideración reflexiva del elemento irracional de la historia. El Herder grande y creador relumbra una vez más. Tampoco le dejó en paz el problema, que ya en las *Ideas* había tratado de dominar, de considerar la Historia de la

humanidad como "Historia natural" —entendida la naturaleza en el sentido herderiano—. Pensó en una obra en que se concibiera genéticamente, en su vida peculiar, a todos los pueblos y estirpes —también ahora eludía hablar de las razas—, "como un gran jardín en el que los pueblos crecieran como plantas, en el que todo, el aire, la tierra, el agua, el sol, la luz, incluso las orugas que por él se arrastran y el gusano que las devora, formara parte" (*18*, 246*ss.*). Pero el principio de la individualidad fué de tal modo llevado al extremo, que terminó en un singular relativismo, en un reconocimiento de la plena equivalencia de todos los pueblos y, como se dice ahora, de las razas. "El investigador de la naturaleza no presupone ningún orden jerárquico entre las criaturas que contempla; todos son para él igualmente estimables y dignas. Así también el investigador natural de la humanidad." Y nuestra cultura europea no debería ser el patrón de la bondad y de la dignidad general humanas. No se debe interpretar esto como si hubiese abandonado la medida del ideal de humanidad que, cabalmente, había surgido de esta cultura europea. Lo empleó una y otra vez, y precisamente en estos sombríos años de la vejez, como criterio para juzgar de cosas que, con él sólo, no podían ser estimadas ni comprendidas. El viejo dilema, la interna contradicción en su ideología aparece de nuevo. El, que quería ahora historiar tan consecuente y decididamente toda la vida de los pueblos, que consideraba al negro y al europeo como letras equivalentes en la gran palabra de nuestra especie, elevó, al mismo tiempo, a la categoría de absoluto, sin darse cuenta de ello, al producto más fino de la cultura a la que él mismo pertenecía. Hemos visto constantemente cómo se refugió en la ética, en una ética del tipo más noble, para poder dominar los fenómenos históricos que le repugnaban. Pero se refugió también por los mismos motivos —tan brillantes ardían ahora los dos polos de su pensamiento— en el más radical relativismo frente a la multiplicidad de las culturas humanas. Y, al mismo tiempo, por aversión a su propia época y a los excesos de la propia cultura, se refugió en la humanidad primitiva como ya lo había hecho Rousseau. La sobrestimó, como en todo tiempo lo había hecho, por apego a la lozana originalidad, pero también por un odio, tempranamente despertado y que arde ya en las *Ideas*, contra la brutalidad y la soberbia con que la oprimían los colonizadores europeos. Y, finalmente, ¿no se puede suponer ahora que aquel radical relativismo, que aquel reconocimiento de la equivalencia de todos los pueblos y razas se nutría, sin saberlo, en el principio de igualdad de la Revolución francesa, es decir, en la última y más contemporánea consecuencia del derecho natural? Los hilos de la historia del espíritu marchan caprichosamnte confundidos y lo perturbador y lo hostil se transforma, de

improviso, en ventajoso. Esto pertenece, una vez más, al dominio de la dialéctica histórica. Pero tampoco ella sola basta para la comprensión, porque, aislada, únicamente podría ofrecernos la dinámica exangüe de las ideas. Sólo Herder, el hombre vivaz e incomparable, con todas las fuerzas y debilidades de su alma sensible, con todas las experiencias de su vida, trabajó para dar trabazón a aquel tejido genial de ideas, nunca acabado, que hubimos de exponer.

Omitimos ulteriores ejemplos de tal complejo (véase, acaso, *Adrastea*, 23, 89). Digamos, como conclusión, que también fueron posibles patéticos y bellos florecimientos tardíos en sus años de vejez, de lo más espléndido y puro en ideas históricas que el espíritu de Herder había producido. Por la poesía, dice en las *Cartas de humanidad* (18, 137), aprendemos a conocer épocas y naciones más profundamente que por el camino engañoso y desconsolador de sus historias políticas y guerreras. Su primer gran descubrimiento había sido el de que la poesía era un Proteo que nunca se manifiesta definitiva y canónica, sino siempre en la plenitud de las más diversas singularidades de época, pueblo e individuo. Ahora pudo, una vez más, en el ensayo sobre la diferencia entre los pueblos antiguos y modernos en materia de poesía, decir sobre el particular cosas más significativas (*Humanitätsbriefe*, 18, 155.). Hay algo de fácil, de alado, hay suavidad y finura en estos bosquejos. La apreciación estética e histórica se funden lo más estrechamente, y sólo encontramos pocos fragmentos de gusto clasicista o ético-humanitario. Por todas partes escudriña vínculos internos de la evolución, por todas partes busca el sentido individual del pasajero fenómeno poético. Sólo a partir de 1500 comienza a palidecer el cuadro, porque aquí, prescindiendo de Shakespeare, ningún fenómeno le pudo inspirar y el arte poético de estas épocas hacía mucho tiempo que no le satisfacía (véase 8, 413ss.). Para el gran historiador envejecido se hicieron cada vez más inefables los fenómenos que durante toda su vida había estudiado, más inabarcables en la plenitud de su contenido. Me embarga siempre un miedo, decía Herder en este ensayo (18, 56), cuando oigo caracterizar en pocas palabras a una nación entera o a una época, pues, ¡qué enorme multitud de diferencias no comprende en sí la palabra nación o los siglos medios o la antigüedad y la época moderna! Igualmente desconcertado me quedo cuando oigo hablar de la poesía de una nación o de una época en términos generales. ¡Qué poco piensa, y qué poco conoce el que, frecuentemente, la caracteriza con vana palabrería!

En presencia de tales confesiones se olvida lo que él mismo olvidaba ahora: lo que había hecho como superador de la Ilustración. Pues en el resentimiento contra fenómenos aislados de la época, se convirtió, frecuentemente, en

abogado de la primitiva Ilustración y trató a sus representantes con destacada simpatía. También a los historiadores de la Ilustración, Robertson, Gibbon e incluso Voltaire les dedicó, como compañero en el humanitarismo, cálidas frases que sonaban de manera diferentes a la mofa que se permitió sobre ellos en el esbozo de 1774 (5, 524) y que dificultaban reconocer la altura en que se había colocado sobre ellos (24, 331*ss.*; véase también 23, 217).

¿No le sucedió, acaso, como a Colón, que no supo que había descubierto un nuevo mundo?[20] En absoluto no se podría decir. En los fragmentos reservados de las *Cartas de humanidad,* se encuentra una revelación que demuestra su plena conciencia del "enorme salto" que había dado en su época la interpretación y la inteligencia de la Biblia y de la literatura griega y romana (18, 321). "También la causa de nuestra preferencia se hace visible porque con la ayuda del tiempo hemos penetrado más profundamente en la naturaleza de las cosas, en el contenido y fin de los discursos, de la expresión, de la historia y nos aplicamos a vivir idealmente en el mundo de los griegos y de los romanos." Ciertamente subrayó con igual agudeza, en el sentido de sus viejos conocimientos, que aquel mundo no podría ser jamás el nuestro. Y, sin embargo, le movieron leves esperanzas de que mediante el influjo de los antiguos ideales de libertad se podía encender, una vez más, en la juventud, una llama que "trasmitiera" el fuego de los antiguos, "reviviendo del rescoldo, a nuestra propia época". Se podría encontrar en esto un cierto pronóstico de la época de regeneración alemana de 1813, pues agraciado también en esto con el carisma de las geniales cabezas históricas, tenía, por lo general, un presentimiento de muchas cosas futuras.[21] Pero lo más importante para la comprensión del punto de vista de su vejez, es que, para él, el arte de la comprensión histórica, recientemente conquistado, habrá de servirle ahora "para vivir idealmente en el mundo de los griegos y de los romanos". Esto nos envuelve en el ambiente del clasicismo de Weimar y del neohumanismo de Schiller, del Goethe de entonces y del joven Guillermo de Humboldt. Como un renacimiento de la antigüedad, de nuevo cultivado como medio para la construcción de un mundo ideal, que se alimenta de aquélla, aparece aquí, en la conciencia de uno de sus más vigorosos iniciadores, la revolución espiritual del historicismo. Así se muestran confundidos, nuevamente, el pensamiento histórico y el pensamiento absoluto, sólo que de una manera más íntima y más sublime que nunca.

[20] Incluso de los primeros años, se tienen manifestaciones de Herder sobre la ciencia histórica, que se asemejan a esta pregunta, véase *Denkmal Winckelmanns,* 1778, 8, 466*ss.*, y 9, 334.

[21] Véase ante todo el gran pronóstico, 18, 289*ss.*, de que los demonios de Europa podrían hacer tanto, que en Abisinia, China y Japón "las fuerzas intelectuales y animales se unieran de un modo que apenas sospechamos".

Al final del capítulo de Winckelmann hicimos observar que la oposición entre la tendencia idealizadora y la individualizadora que recorre el movimiento alemán, también podía, realmente, conducir a una confusión de ambas tendencias. Para comprender esto, recordemos ahora cómo ya, en las primeras fases del historicismo de Herder, surgió la necesidad de establecer medida y límite al relativismo que nació de él, de afirmar un elemento permanente en los cambios, para no quedar sumergidos en la corriente y en la multiplicidad de los fenómenos que, precisamente, se comenzaban a comprender como fluyentes y genéticos. En la ingenuidad con que estos primeros descubridores pasaban de la manera de pensar dogmática y iusnaturalista de los primeros siglos al nuevo mundo de las individualidades y de las evoluciones, queda también satisfecha ingenuamente aquella necesidad, es decir, a menudo ilógicamente, casi irreflexivamente, pero en virtud de los ideales más firmes y permanentes. Así Herder, primero con su ideal de humanidad y después con su ideal renovación del espíritu antiguo. Pero su interna y más vital fuerza impulsiva fué y continuó siendo aquella fe cósmica platónico-neoplatónica, caldeada por el protestantismo, cuyas consecuencias, sin que él lo supiera, rebasaban ampliamente los ideales de humanidad y de clasicismo, temporalmente condicionados. ¿Era posible a esta fe cósmica proseguir, aún más allá de lo que Herder había podido hacerlo, por el camino del historicismo que él había iniciado? Goethe habría de dar la respuesta a esta cuestión. Entre las cuatro grandes e inmediatas influencias que el espíritu de Herder ha ejercido, sobre el romanticismo, sobre las nacionalidades eslavas, sobre las ciencias del hombre, y de la naturaleza en genral, y sobre Goethe, predomina ahora, para nuestra consideración, la ejercida en Goethe. Conmovido por Herder en Estrasburgo, consciente de su propio dominio, afín pero más vigoroso, Goethe, en la constante evolución nacida de su propia profundidad, habría de marcar una impronta en los pensamientos preñados de futuro de Herder, mediante la cual lograron una plena y secular eficiencia, a pesar de los límites que, acaso, también en él pudieron encontrar.

"En todo lo que es bello reside un infinito", se dice en la *Adrastea* (24, 349), después de haber sido invocados los nombres de Platón y de Shaftesbury. La frase denota el pensamiento cósmico-estético, tanto de Herder como de Goethe. El sentido de lo infinito fué para ambos un conductor en las formaciones de la historia. Pero así como se nos ha mostrado, como limitación de Herder, lo finito y lo temporalmente condicionado del espectador, veremos repetirse acaso el mismo problema en Goethe.

CAPITULO X

GOETHE

INTRODUCCIÓN

NO SERÍAMOS HOY lo que somos, sin Goethe. Esto puede demostrarse sin dificultad y quien lo intentara correría el peligro de pasar por pedante. Influencias como la de Goethe, que han cambiado el clima espiritual, habrán de surgir de una intuitiva fusión del más dilatado saber y de la propia experiencia interna. Es cierto que Kant y Hegel han conducido el pensamiento de sus contemporáneos por nuevos derroteros que, acaso, pueden aparecer más perceptiblemente marcados que los señalados por Goethe. Las poesías de Schiller, aunque en ellas el contenido intelectual quiere ser, con frecuencia, el que lleva la voz cantante, han hecho penetrar en el corazón de los alemanes, al menos de los del siglo XIX, una substancia sentimental que, posiblemente, aparece más directa y con colores más simples que la vertida en ellos por Goethe. Pero nadie ha podido abarcar tan profundamente como Goethe el pensamiento y el sentimiento a la vez, ni, en general, la totalidad de la vida interior. Tampoco los románticos; tampoco, antes que ellos, Herder, a pesar de su gran influencia, que no se puede descartar en el conjunto. Ahora bien; el sentido histórico descansa en una permanente acción recíproca de pensamiento y sentimiento. Si se quiere aclarar su origen y evolución habrá que buscar su suelo nutricio en la vida psíquica de los hombres. Si se está convencido de que esta influencia del sentimiento y del pensamiento de Goethe, ciertamente interrumpida algunas veces, pero siempre restablecida, penetrando queda y vigorosa por los poros, ha modificado el alma de los alemanes —y de tantos otros espíritus fuera de Alemania—, se plantea, al punto, la cuestión de si esta modificación no ha sido beneficiosa para el nuevo sentido histórico, para el nacimiento del historicismo.

No debe asustarnos la objeción de que Goethe, en cierto modo, sólo accesoriamente ha sido un meditador de la historia, que su dedicación al mundo histórico representa sólo un pequeño sector dentro del poderoso círculo de creación abarcado por él, y que él mismo, como habrá de demostrarse, a lo largo de toda su vida, se ha manifestado disconforme sobre el valor de la

historia universal y de nuestro conocimiento de ella. Fué, ante todo, un poeta y un artista plasmador y creador; después, un investigador de la naturaleza que, en los conocimientos de ciencia natural logrados por él, creyó poseer la clave del conocimiento de la esencia del mundo y de la vida en general. Naturaleza, arte y vida son los tres grandes temas que se ha señalado a sí mismo *(Annalen,* 1817); de la historia no dice aquí una palabra. Pero la manera como consideró aquellos tres grandes objetos debió conducirle, de todos modos, a la historia. Pues rechazando el peligroso y matador principio del *art pour l'art,* declaró que apreciaba mucho más la vida que el arte, a la que éste, únicamente, embellecía. Pero la vida y la naturaleza fueron para él, en definitiva, la misma cosa, constituyeron el reino de lo "vital-natural" en el que sólo podía respirar, y que debía incluir en sí, también, al mundo histórico. Ciertamente chocó aquí, como ya le había ocurrido a Herder, con resistencias a las que no pudieron dar fin sus principios de conocimiento. Seguramente por ello, no ha estudiado la historia con la misma pasión que la naturaleza o el corazón del hombre. Y, sin embargo, nunca se desprendió completamente de ella para no dejar abierto el vacío que, de lo contrario, se hubiera producido en su concepción universal del mundo y de la vida. Así llegó a una discrepancia entre lo que, con frecuencia, satisface profundamente en la historia y lo que en ella es, con la misma frecuencia, profunda insuficiencia. Lo profundamente complaciente conducía al más grandioso desarrollo ulterior del sentido histórico despertado por Herder y por Möser. Pero lo profundamente insuficiente provino, como habremos de demostrarlo, no sólo de la problemática de Goethe, sino también de la problemática de todo el siglo XVIII.

Pero da también un matiz especial a esta discrepancia de su juicio histórico, una característica del pensamiento de Goethe. Todo su pensamiento tiene algo de maravillosamente natural. Un leve soplo de las cosas, en su espíritu, basta para hacerle resonar e incitarle a hablar. Nunca se abrumó de trabajo por ello, nunca apareció afectado como es tan frecuente en los filósofos especulativos o en los picantes epigramáticos. Apenas si necesitaba, como decía de él Schiller, una ligera sacudida en el árbol, para que los frutos cayeran al suelo maduros y abundantes. O, para aplicarle una imagen empleada por él mismo en una carta a Zelter (1823): las cosas influían en él como la música en los hombres, el puño cerrado se abría amistosamente. "La verdadera originalidad se manifiesta en que sólo necesita un impulso para animarse, por lo cual, sabe seguir, por sí misma y con independencia, el camino de lo verdadero, de lo inteligente y de lo que perdura" (a Purkinje, 1826). Tan fácil, casi jugando, le era pensar o aparentar que pensaba,

porque su interior era capaz del más prodigioso dinamismo. Goethe ha dicho que tenía el Etna en su corazón. Todo nuestro pensar descansa en un indiferenciado e informe magma del alma. Goethe daba, al instante, a todo lo que pensaba una forma espontánea, la famosa "forma interna", que se adhería a lo pensado como la piel a la manzana y la manzana a la piel. Y, sin embargo, se presiente el magma de su interior precisamente y a menudo, en sus juicios históricos y en sus discrepancias. Comparadas unas con otras, no es siempre fácil reducirlas a un común denominador, porque tienen, frecuentemente, algo de divergente e irisado en sus colores. Alguna vez habló del mercurio de su espíritu; las esferas ruedan separadamente, pero también se vuelven a aglomerar con facilidad. De este modo lograron estos juicios algo de fluidez y de firmeza, algo centrífugo y centrípeto al mismo tiempo. En la conversación podía producir, algunas veces, la impresión de una fuga de pensamientos. Estoy ya en Erfurt cuando me suponéis aún en Weimar. ¿He llegado a los ochenta años para pensar siempre lo mismo?

Todo esto ayuda a explicar las notables contradicciones que se encuentran en sus juicios históricos. Sin duda, hay en ello mucho de momentáneo y, por así decir, de sobreexcitación. Pero en la sin igual ductilidad de su espíritu, lo singular es, ante todo, que no había juicio alguno que no tuviera cierta relación con el sereno y profundo centro de su espíritu, pues tal centro se encontraba situado tras el magma de su alma.

Así, Goethe frisaba en lo contradictorio y en lo armónico, en lo simple y en lo inmenso, en lo misterioso y en lo manifiesto: como la naturaleza. La imagen de la naturaleza que él se formó era el reflejo de su espíritu. Como Fichte había dicho una vez de la hija natural: vivamente recogiéndose en unidad absoluta y al mismo tiempo diluyéndose en la inmensidad. En sus dioses se retrata el hombre. Ciertamente hay grandes líneas de estructura de su pensamiento que hacen comprensible los detalles, líneas visibles siempre en él. Pero son de otra calidad que las acaso más fáciles de comprender, conceptualmente, de Kant y Schiller y también diferentes de las líneas fluctuantes, y más para ser sentidas, de un Herder o de un Novalis. Se ha dicho (Suphan) que Goethe veía en el mundo y que Herder oía en el mundo. Al pensador, predominante en el uno, y al sentimiento y sensibilidad, predominantes en el otro, se asociaba, para completar ahora lo dicho anteriormente, el carisma de la intuición, de una apasionada necesidad de intuición, que no se contentaba con la simple contemplación de una cosa, sino que trataba de acercarse, cada vez más, a ella. De donde podía resultar, entonces, aquel súbito cambio de aspecto, que no siempre podía seguir el interlocutor. Consecuencia de la constante cooperación de intuición, sentimiento y pensamiento en lo que

llamamos, en general, el pensamiento de Goethe, aparecen en sus líneas estructurales la característica unión de la claridad con la insondable profundidad, de la nitidez con la seductora, pero no desconcertante incomprensibilidad. Sólo mediante la conjunción de los tres elementos, intuición, sensibilidad y pensamiento, podía completarse el sentido histórico. El problema consiste en averiguar en qué grado esta conjunción de los tres elementos, que evidentemente existía en él, se convirtió también en sentido histórico. Creemos que para ello debemos seguir un doble camino. Primeramente, es indispensable mostrar la gradual evolución de la relación de Goethe con la historia. Por lo cual se debe intentar rehacer la interna coherencia de su pensamiento sobre la historia, en cierta medida su historiografía. Nuestro procedimiento semeja así a la ascensión a una montaña en que, al principio, la vista está limitada por los inmediatos alrededores, más amplias perspectivas se abren, de cuando en cuando, a medida que se asciende, pero el todo, sólo allá en lo alto puede ser contemplado en perfecta quietud.

PARTE GENETICA

I. Los primeros tiempos hasta 1775

Para la parte genética de nuestra investigación ha indicado Goethe un método cuando, ya en la vejez, hablaba de la manera cómo se había de valorar a un "artista original" *(Arte y antigüedad)*. Ante todo habría de estimarse su fuerza y el desarrollo de ella (frente a un Goethe, esta cuestión debe quedar resuelta por la totalidad de la investigación). Seguidamente, se debe considerar su círculo social próximo, por cuanto le proporciona temas, recursos y sentires. Y, por último, se debiera dirigir la vista al exterior, e investigar, no tanto lo que él conoció de lo extraño, sino cómo lo aprovechó. Pues la inspiración de mucho bueno sopla sobre el mundo, frecuentemente durante siglos, antes de que se pueda presentir su influencia. Goethe, en oposición a Eckermann (1828), ha calificado de risible ese rastrear las fuentes de un hombre célebre, pues esto sería el cuento de nunca acabar y, además, nada necesario. Esto no lo admitirá, por cierto, el espíritu de investigación moderno y estimará que, en este punto, el artista Goethe anubla al Goethe investigador. Es posible. Y, sin embargo, frente a un fenómeno como Goethe, su principio debe alcanzar validez. El grado más sublime del genio es aquel en que se une una infinita receptividad a un vigor, es aquel en que se configura en algo nuevo y propio lo percibido, percibiendo y dando vida en cada momento. Su propia genialidad se desarrolló permanentemente sustentada por las genialidades de la humanidad histórica. Esto se puede decir también de Herder y de las otras grandes figuras que hemos estudiado. Pero la gran fuerza espiritual reflexiva de Goethe transformaba, más fácilmente, más rápidamente y más imperceptiblemente, en su propia carne y sangre, todo alimento que él se buscaba en el exterior. Por ello debemos abandonar la difusa cuestión de las fuentes particulares de su pensamiento histórico y contentarnos con indicios respecto a ellas. Las influencias espirituales que pudieron actuar sobre el pensamiento histórico de Goethe pueden reconocerse, en líneas generales, inmediatamente. Por cuanto se concentraron en obras del espíritu del pasado, se llaman la Biblia, Homero y Shakespeare; por cuanto encarnaron en personalidades de su siglo, Leibniz, Shaftesbury, Voltaire, Rousseau, Hamann, Herder y Möser. Pero si es preciso nombrar los mundos espiri-

tuales generales de los cuales dimana, ante todo, su evolución hacia el pensamiento histórico, entonces han sido —aparte de la antigüedad griega, que durante toda su vida fué la estrella conductora para la naturaleza, el arte y la vida, pero que sólo se mantuvo como fuente mediata para la historia— el movimiento de la Ilustración y el neoplatonismo. Aunque pronto pudo rechazar de sí al espíritu de la Ilustración, éste ha dejado, sin embargo, huellas imborrables en su pensamiento sobre la historia. Consiguió refundirlo, como habrá de demostrarse, con lo que podríamos llamar su neoplatonismo, o, si se prefiere, su espinozismo interpretado neoplatónicamente. Pero en estos elementos, los más importantes, muéstrase insuficiente la simple búsqueda de las fuentes de que ha dimanado su pensamiento histórico (lecturas de juventud, Shaftesbury y otros), porque, al instante, lo que era conforme a su naturaleza ha sido espontáneamente destacado de los restantes materiales de información y formado de nuevo. Ha sido, para decirlo con él, un aliento, que recorría todo el siglo, el que le alcanzó y debió alcanzarle.

Son las mismas potencias por las que también Herder fué y quedó aprisionado. Como tercer potencia, designamos, al ocuparnos de él, el pietismo, que le influyó por intermedio de Hamann y luego, en Buckeburgo, directamente. También Goethe ha estado bajo su influjo en los años decisivos de la juventud. Pero comparado con la Ilustración y el neoplatonismo, fué para él una potencia auxiliar secundaria. Así se ahorró, lo que fué sino de Herder, de tener que llegar a un acuerdo entre su pensamiento histórico y los problemas teológicos. Sólo aspiró, por así decir, el finísimo aliento del movimiento pietista despertador de las almas. Con ello y por su permanente relación con la Biblia, queda dicho que el elemento alemán protestante, creado por Lutero, forma parte integrante en la construcción de la espiritualidad de Goethe.

Sigamos ahora el consejo que nos ha dado y busquemos las influencias que tienen su origen en su próximo círculo social y la actitud espiritual que éste le ha transmitido.

Tampoco estas influencias, y menos que ninguna otra, se pueden distinguir, exacta y completamente, de aquél que las experimenta. Hombre y medio, juntos, constituyen una unidad vital nacida de ambos elementos, que puede ser destruída, alguna vez, desde arriba, cuando la propia fuerza del hombre se emplea en ello, pero que se produce, por abajo, mediante una obscura conexión de gérmenes, de raíces y de un terreno rico en organismos. Lugar y tiempo se compenetran porque están adheridos uno a otro del mismo modo. La especie de que desciende el hombre, así lo ha dicho más tarde el propio Goethe en la *Historia de la teoría de los colores,* se manifiesta en él más francamente que

por sí misma y el año del nacimiento será el verdadero pronóstico de natividad, a saber, el de confluencia de las cosas terrenas. No se opina de manera diferente en las antiquísimas palabras órficas, donde, asimismo, se confunden misteriosamente los límites del hombre y del medio espacio-temporal, de la situación de los planetas y de la forma infragmentable de la individualidad.

Que Goethe viniera al mundo y se desarrollara en Francfort a mediados del siglo XVIII, significa que se engendró en el seno de un mórbido pasado, pero todavía sumamente venerable y de gran riqueza de color.[1] Y a las diversas aptitudes de su genio pertenece también, aseverado con vehemencia por su propio testimonio, aquel impulso ancestral arqueológico, que subrayamos en Möser, y que condujo al niño hacia las momias de la antigua vida histórica que le rodeaban. Recordamos los conocidos cuadros de *Poesía y verdad*. La posición de Goethe respecto al mundo histórico ha sido sólidamente fijada de antemano. Vino, además, la pedante policía de lo que entonces había de vida pública en Alemania o, más bien, hacía las veces de tal. Y como correspondiente actitud de la naturaleza de Goethe, la propensión conservadora a las existentes relaciones autoritarias que encontramos también en Möser, la "respetuosidad" a la que, según sus propias palabras, por naturaleza se inclinaba su espíritu y que había de elevarse, en el resto de su vida, a los tres grandes respetos ante lo que está sobre nosotros, lo que es igual y lo que está por debajo de nosotros. A una ciega respetuosidad, a la que se hubiese inclinado por tradicionalismo, no pudo, por ello, llegar. Pues para su innato sentido crítico no permaneció largo tiempo oculto lo muerto y lo dañoso en las supervivencias del pasado que le rodeaba. Mirando retrospectivamente pudo, más tarde, concebir por qué el el poeta alemán debió ser diferente del poeta inglés en su tierra, donde, de las grandes luchas históricas de los siglos, había surgido una libre, agitada y orgullosa vida nacional, siempre actual y en marea creciente. Goethe la ha sentido como fuerza impulsiva en Shakespeare cuando, ya anciano, leyó las novelas de Walter Scott: un testimonio seguro y nada resentido de que sintió en sí mismo esta diferencia como una "falta de substancia nacional" *(Dicht. u. Wahrh.)*. Hagamos constar que, no sólo su poesía, sino también su pensamiento histórico, careció, de antemano, del estímulo directo de parte de grandes fuerzas políticas nacionales. El mundo que le rodeaba incitaba a la contemplación, pero no a una participación en la vida, fuerte y deliberada. También el episodio del viejo Fritz, la Guerra de los Siete años, quedó para él en un espectáculo sublime ante el cual se sentó, sin sentirse movido a participar de algún modo.

[1] Con más pormenores de los que consiente el espacio de nuestro libro, se analizan los lazos de su relación juvenil con la historia en el cuidado trabajo de W. LEHMANN, *Gs Geschichtsauffassung in ihren Grundlagen*, 1930.

"¿Qué nos importa Prusia? Era la personalidad del gran rey la que influía en todos los espíritus." Con ello apareció una relación fundamental, ya en germen, de Goethe con los fenómenos de la historia política, la satisfacción por las grandes personalidades y la indiferencia frente a la realidad política. Pero también aquello que se había experimentado en Alemania durante la Guerra de los Siete Años ha producido un movimiento ondulatorio que pertenece a los grandes impulsos para el *Sturm und Drang*. Acaso se pueda formular, como complemento al conocido juicio de Goethe y al similar de Möser (véase más arriba, página 290), el efecto de la Guerra de los Siete Años sobre las capas sociales que aspiraban a su propia formación de este modo: que la vida que cada uno llevaba se hizo más importante para los alemanes. Hasta entonces los poderes objetivos existentes, de la moral, de la religión, de la sociedad y del estado, habían fijado en formas tan evidentes la vida del individuo que en manera alguna, o apenas, osó sobresalir de la convención general. Ahora se experimentaba en Federico el Grande, que era al mismo tiempo héroe y librepensador, y que supo, por eso mismo, dominar su destino, la primera ruptura violenta de la rutina y de la costumbre consagrada. Y se comprende también que ahora se sintiera la importancia, no ya del poder objetivo del estado, al que él servía, sino de la subjetividad en el curso de los acontecimientos. ¿No ha cooperado, acaso, este drama de un héroe histórico, que se ha convivido, a madurar los espíritus para el dramatismo heroico de Shakespeare? Esta conjetura no es de rechazar, por lo que respecta a la propia evolución de Goethe, cuando se piensa en la influencia duradera, tranquila y vigorosa del heroísmo federiciano en su espíritu; se extiende hasta las escenas finales de la vida de Fausto. Pero si se piensa en el influjo de Shakespeare sobre él y en la conexión de este influjo con su actitud respecto a la historia, nos encontramos en el centro de la gran batalla de ruptura de sus años de Estrasburgo, en la que se revelaron plenamente originales y características, por primera vez, todas las fuerzas de su espíritu. Originales, pero despertadas por Herder. Este, en el que se había verificado ya la irrupción de un nuevo pensamiento histórico, no le ha podido dar nada que no estuviera ya en potencia en él. Pero el hecho de que Herder haya podido despertar estas potencias, pertenece a la serie de las grandes afinidades electivas entre los espíritus, mediante las cuales se perpetúa la vida espiritual de la humanidad. El huracán de Herder se sauvirtió, así, en su destino: "El viento confunde por completo las olas espumeantes... ¡Destino de los hombres, cómo te pareces al viento!"

En Estrasburgo, Herder llevó al joven Goethe, al conducirle a Shakespeare, al mundo histórico en un especial sentido. En junio de 1771 había expresado

la idea de que los dramas de Shakespeare debían ser comprendidos como historia propiamente dicha "tan completa, tan vivaz, como sólo puede acontecer en la gran confluencia de los acontecimientos universales" (5, 236, véase más arriba, p. 312). Bajo esta influencia escribió Goethe el panegírico para el día de Shakespeare, del 14 de octubre de 1771, donde se dice: "El teatro de Shakespeare es el más bello tesoro de curiosidades, en el que aparece ante nuestra vista la historia del mundo en el invisible hilo del tiempo. Sus planes, para hablar en estilo corriente, no son tales planes, pero todos sus dramas giran en torno al punto ignorado (que ningún filósofo ha visto ni determinado) en que lo peculiar de nuestro yo, la supuesta libertad de nuestra voluntad, chocan con la necesaria marcha del Todo." La esencia de la historia es así la lucha de la profunda individualidad y de su necesidad de libertad con las potencias objetivas. La historia, en su conjunto, una enorme suma de focos individuales, cada uno cargado de energía y soporte de un peculiar destino. Pero suma enorme es poco decir, pues no están aislados, uno junto a otro, como los hombres de la Ilustración, sino que están inmersos en un gran Todo que conduce su propia vida superior. ¿En qué grado está representada aquí, en general, la supuesta libertad como verdadera libertad o acaso es todo, todo necesidad? A este enigma no le daba respuesta porque no podía. Pero exclamaba al mismo tiempo: "¡Naturaleza, naturaleza!, nada tan naturaleza como los hombres de Shakespeare." Este es un primero y claro testimonio de que para él la historia no significaba, en general, otra cosa que una esfera de la naturaleza. Sabido es lo que, en la fase del *Sturm und Drang*, la naturaleza significaba para él: "Interna, ardiente, santa vida" *(Werther)*, en el irracional e infinitamente poderoso suelo creador de todo, lo alto y lo bajo, lo bueno y lo malo, en que ambos juntos "y en el Todo" se igualan necesariamente. Pero, una vez más, no era esta naturaleza otra cosa que la imagen de la propia subjetividad, genialmente tumultuosa, pero bien mirada, de una subjetividad que se sentía inextricablemente entrelazada con el Todo del mundo.

Por ello esta rapsódica concepción de la naturaleza y de la historia fué como una parte de la naturaleza misma, capaz, no simplemente de entusiasmar a la subjetividad, sino de acoger en sí fuerzas reales y determinados fenómenos de la vida histórica. Junto a los demás fermentos de la vida espiritual que, en estos momentos, habían quebrantado el interdicto del pensamiento iusnaturalista y habían dejado paso a la consideración preferente de las fuerzas irracionales del alma, se presenta, cuando Goethe llega a Estrasburgo, palestra de las culturas francesa y alemana, el sentimiento de una "emergente alemanidad" *(Dicht. u. Wahrh.)*. Las horas vividas por Goethe ante la catedral de Estrasbur-

go y en ella (1771-72) pertenecen a aquellos grandes momentos de la historia espiritual de Alemania en que se anuncia, por días y horas, algo nuevo. Aquí, si en alguna parte, debió "emerger" la nueva alemanidad, bajo el influjo estimulante de Herder, a la vista de una obra amasada "por la fuerte y ruda alma alemana en la reducida y sombría escena clerical de los *medii aevi*". Esto fué también el primer reconocimiento de fuerzas creadóras en el seno de la despreciada Edad Media, un primer rayo de luz lanzado a la oscuridad, pero sin intención todavía en manera alguna, según veremos, de iluminar plenamente esta oscuridad, y dar un nuevo esplendor a toda la Edad Media. Ninguna indicación se encuentra en esta ardiente declaración de juventud, de "descrifrar", por ejemplo, la obra de Erwin con la idea de "evolución" según método que aprendió más tarde, y de verla a través de suposiciones que la hacían comprensible. Su obra, así escribía a un amigo (Röderer, 21, 9, 71) debería, más bien, ser considerada como obra de un gran espíritu "sin consideración a lo que otros habían hecho, con su resolución de coexistir desde la eternidad". Su única necesidad, entonces, era ver producirse las aportaciones de las fuerzas primordiales humanas, irrumpiendo súbitamente como prodigios. Vimos este rasgo de intemporalidad en la teoría de Young sobre el genio original, que tan vigorosamente ha influído en el *Sturm und Drang* (véase más arriba, p. 223). Ya entonces había Herder progresado con las primeras aplicaciones importantes de su principio genético. La imagen histórica de los tiempos, de Goethe, por el contrario, parecía, todavía, como la de la Ilustración, interiormente inarticulada e intemporal, como la naturaleza, aunque, sin duda, había sobrepasado grandemente a la Ilustración mediante su representación de la naturaleza como el eterno seno maternal de las fuerzas terrestres, divinas y demoníacas. Pero su aparición fué concebida como emanación, correspondiendo así a la imagen del mundo, de fundamentos neoplatónicos, del joven Goethe. Un examen de su diario de entonces, las *Efemérides*, confirma esta interpretación. Confesó en ellas, expresamente, su simpatía filosófica por un *systema emanativum*.

También significó el ensayo sobre la arquitectura alemana (1772) un progreso, si no para la idea de evolución, para la visión histórica. La evolución fué, podría decirse, un proceso demasiado circunstanciado para el fogoso temperamento de su juventud. Pero ciertamente su idea de la individualidad brotó, vigorosa, de ella. De tal modo vigorosa que no ya el carácter medieval, sino el carácter simplemente alemán de la obra arquitectónica, pasó algo a segundo plano, pero, en compensación, iba esa idea inseparablemente unida a la representación de que un verdadero fenómeno individual tiene también una figura y es una totalidad. "Cuán vivamente resplandecía ante mí, en el fulgor vaporoso

de la mañana, con qué alegría podía yo tenderle mis brazos, mirando las grandes masas armónicas animadas, como en las obras de la naturaleza, hasta en los más diminutos filamentos, todo figura, todo convergiendo en el Todo". El gusto por la arquitectura gótica no era, en verdad, nuevo. Como ya vimos, se había despertado, hacía varios decenios, en Inglaterra y en Alemania de una manera diversa, incluso empleado, una vez, en 1775 por Federico el Grande en la puerta de Nauen de Postdam. Pero sólo se había jugado con él, sin deslealtad en la más pequeña cosa para la norma clasicista, sólo se habían imitado exterioridades para deleitarse en la variación y para suscitar "sentimientos agradables". El inglés Hurd había ya profundizado en el asunto e indicado la existencia, en el arte gótico, de un especial sentido y de un plan. Que Goethe, acaso por mediación de Herder, haya sabido de él o no, lo cierto es que la fuerza de su nueva sensación de la totalidad sobrepasa con mucho a la comprensión de *amateur* de Hurd. Así fué descubierto aquí, súbitamente, en un producto histórico despreciado, un todo plenamente lleno de sentido; bello, por algo que no tenía nada que ver con el vigente concepto de la belleza; bello, porque era la expresión de una vida peculiar, o más exactamente, porque surgió de los impulsos "plásticos" primordiales del hombre y de la naturaleza y, por ello, verdadero y necesario. Los conceptos verdadero, bello y necesario se acordaban aquí plenamente, porque se sintió la más elevada aportación de la naturaleza. El panteísmo naturalista, que era su fundamento, no exaltaba sin distinción todo lo producido, sino que conoció "innumerables grados en las naciones y en los individuos". Repararemos ahora en la gradación de esta actividad de la naturaleza. Fondo creador irracional de la naturaleza —del que surgen hombres dotados que "actúan en torno a sí por un sentimiento íntimo, peculiar, único, independiente"— y las obras de arte creadas en último término por ella y que llevan un carácter racional, porque en ellas aparece un todo, peculiarmente configurado, como fin dominante de una inabarcable diversidad de partes. En esta idea de la totalidad y de la figura y en esta asociación de la unidad viva individual y de la diversidad, anidó la fuerza persistente del pensamiento histórico de Goethe, una vez apaciguado el volcánico ardor de su sentimiento de *Sturm und Drang*.

Así, pues, su relación con el mundo histórico, en estos primeros años, es cual una impetuosa ocupación general con todo aquello que, en la historia, parecía homogéneo a su propia y turbulenta individualidad. Se precipitó en la historia como el nadador en un mar sin límites, para dejarse llevar por las olas y tan ingenuamente entregado a él, que en manera alguna se le suscitaron sensaciones sentimentales o románticas. "¿Necesito testimonio de que yo soy? ¿Testimonio de que yo siento? Sólo aprecio, amo, adoro, los testimonios que

me hacen ver cómo mil, o uno, antes que yo, han sentido precisamente aquello que a mí me conforta y fortalece... ¡Y con el espíritu más efusivo me abrazo como hermano a Moisés!, ¡profeta!, ¡evangelista!, ¡apóstol, Spinoza o Maquiavelo!" (A Pfenninger, 26, 4, 74.) Una muy subjetiva relación inmediata del genio con todo lo genial de la historia, sobre toda convención y fuera de toda autoridad establecida. Pero ligada a la creencia de que un "Todo", sin duda incomprensible, reunía todos estos brillantes meteoros ("el Todo entra en vuestra cabeza tan poco como en la mía"). Y, a más de esto, unida también a la creencia de que la historia podría servir de auxiliar en la lucha por el propio presente. Pues "casi una nueva creación", dice en el ensayo sobre la catedral, es hoy de necesidad. En estas ideas de que la historia debería actuar en forma productiva y plasmadora de vida, se anunciaba, una vez más, una relación fundamental de Goethe con el mundo histórico.

En el ardor del *Sturm und Drang* se había manifestado también una idea más amplia, más subjetiva, casi indomable, en la que se debía parar mientes para comprender, en su integridad, el sentimiento de la vida y de la historia del joven Goethe. Esta era la soberana fe creadora y la rebelión contra los dioses, que dejó desbordarse en el fragmento de Prometeo de 1773 y la oda a Prometeo. Se desdice y niega incluso la dicha de sentirse "en un íntimo todo" con los dioses y con los hombres, con el mundo y con el cielo, y escarnecida, como una ilusión, la fe en una dirección divina de la historia. De tal modo, quedan como oscuras potencias prevalentes sobre dioses y hombres únicamente el tiempo todopoderoso y el eterno destino, cuyo único sentido para el hombre parece consistir en convertirse en su vasallo. Es bien posible que, como se ha supuesto, la continuación del drama, según el plan de Goethe, ha debido traer la paz con los dioses y el retorno "en un íntimo todo". Pero las originales ideas prometeicas han sido también ideas y sentimientos de Goethe y resuenan por todas partes en el primitivo *Fausto*. Toda gran creencia se origina en protestas e impaciencias. Así la fe de Goethe en un íntimo todo universal proviene de los sentimientos de protesta y de soberanía del individuo. Ahora declaraba a este Todo aún inconcebible, ya para entregársele fervorosamente, ya para revolverse, altivo, contra él. Tampoco más adelante pretendió poder concebirlo, pero la titánica rebeldía dejó sitio a la fe vislumbrante y a la idea del ulterior Prometeo de poder "ver lo iluminado, pero no la luz" *(Pandora)*. Pero de su época prometeica primitiva, le ha quedado, aunque se exterioriza en formas más apacibles, aquel terrible sentimiento del destino frente al oscuro estrato borrascoso que pesa sobre la humanidad y en el que moran "el tiempo todopoderoso y el eterno destino".

Este sentimiento del destino, en Goethe, frente a lo totalmente incomprensible, y todopoderoso, se fué atemperando por otro sentimiento igualmente fuerte de una ley de evolución en la naturaleza y en la historia, por lo menos comprensible por aproximación, y apaciguadora. Este consuelo de la idea de evolución le faltaba todavía, como ya hemos demostrado, en la fase primitiva del *Sturm und Drang* y, cabalmente por esto, se podría conjeturar, reaccionó su naturaleza de un modo prometeico contra las consolaciones transmitidas. Pero ahora, al fin del *Sturm und Drang*, tiene que surgir en él la idea de evolución. Reconoce que el individuo desarrollado no es solamente, como se podía colegir de sus pensamientos acerca de la catedral (1771-72), una súbita revelación del fondo de la naturaleza, sino un ente que se desarrolla en la comunidad de vida y en el intercambio con el mundo que le rodea. "Lo que circunda al hombre", dice en 1774-75 *(Beitr. zu Lavater Physionogm. Fragmenten)*, "no sólo produce efecto sobre él, sino que, por reacción, actúa también él y, al dejarse modificar, modifica en torno a sí nuevamente... La naturaleza forma al hombre, el hombre se transforma y esta transformación es, a su vez, natural." [2] Pero todavía no era suficiente este sentido de la conexión entre el mundo en torno y el individuo, logrado por propia experiencia vital, y del devenir y transformaciones del individuo, para sentir, plenamente, las grandes personalidades en la característica atmósfera de su época histórica. Los fragmentos fisiognómicos daban apretadas descripciones de carácter, de Escipión, Tito, Tiberio, Bruto y César. Han sido frecuentemente admirados y son dignos de admiración. Pero no son, en manera alguna, antiguos romanos, sino cabezas simplemente humanas, formadas intemporalmente. Y lo romano, en ellas, provenía de representaciones transmitidas.

Pero *Götz* y *Egmont*, se objetará, ¿no nos ofrecen hombres, épocas y países entrelazados en la más individual magnificencia de color histórico? ¿No está descrito en *Götz* aquel caos de rudos sentimientos del frágil Imperio, y en *Egmont*, cuya concepción y comienzo queda, todavía, dentro del período del *Sturm und Drang*, la sensible y vigorosa existencia de los holandeses y de su popular y autóctona aristocracia, con más sorprendente fidelidad histórica que la atmósfera de los trágicos héroes? Ciertamente, pero debe hacerse comprensible por qué estos cuadros podían salirle bien y deben, igualmente, hacerse reservas.

Goethe ha tenido, durante su vida, una relación especialmente estrecha con el siglo XVI, de lo cual es ya testimonio el *Fausto*. Entonces le atrajo la

[2] Sobre esto la carta a Augusta de Stolberg, 13, 2, 75: "...porque él (Goethe) no quiere dejarse llevar por ningún ideal, sino dejar desarrollarse sus sentimientos en facultades, luchando y jugando."

afinidad con la situación de su propia época, al menos como él la sintió, la lucha de una humanidad naturalmente fuerte y pura, contra una humanidad que era menos digna, pero que representó poderes coactivos objetivos, naturalmente opresores, el estado principesco, territorial y burocrático, establecido, en *Götz;* el despotismo, fríamente fanático, español, en *Egmont*. La supuesta libertad del yo, como la había visto en Shakespeare y profundamente sentido, chocó, aquí también, con la inexorable marcha del Todo; este Todo al cual también el individuo quedaba indisolublemente prendido, ¡cuánto no había protestado, él también, contra este Todo! Así, proyectó su propio yo, pletórico y sediento de libertad, su yo del *Sturm und Drang*, en un pasado en que tal plétora había existido hasta en formas mucho más ingenuas. En este punto no se debe olvidar el influjo de Justo Möser, en el cual, tan frecuentemente y con tanto reconocimiento, ha pensado Goethe en muchos otros respectos. Möser, en 1770, había osado, por primera vez, alabar los tiempos del derecho del puño, "en que nuestra nación ha mostrado el sentimiento más elevado del honor, la mayor virtud corporal y una peculiar grandeza nacional", en tanto que ahora la "diversidad y la plenitud individual" había sido suprimida *(Werke,* 7, 395 *s.)*.

Es, por consiguiente, el sentimiento del siglo XVIII tardío, despertado del sopor iusnaturalista, el que se expresa en *Götz*. Pero también se arremetía contra el aguijón del frío estado-poder que había domesticado y normalizado al individuo. Así lo había hecho ya Herder y Goethe lo hizo también, representando en *Götz* una idea de estado que incluso se originaba en el terreno de la propia Ilustración. Götz concibe en el tercer acto (aún más patético en la forma primitiva del drama), la imagen del príncipe ideal, pacífico y preocupado de la felicidad de sus súbditos. Weislingen relata, en el acto cuarto, una conversación que ha tenido con el emperador. "Hemos hablado del bien del estado. ¡El bien del estado! ha dicho, ¡si hubiese tenido, hasta ahora, consejeros que hubiesen enderezado mi espíritu intranquilo a la felicidad de mis súbditos!" Adelaida observa: "Ha perdido la dignidad del soberano." Con esta breve crítica ha anticipado Goethe, genialmente, la esencia de la razón de estado que pasa sobre la felicidad del individuo y ha suscitado el presentimiento de que las potencias traspersonales del destino están confabuladas con los mezquinos adversarios de su héroe. Pues esta "dignidad del soberano", que el emperador mismo ha perdido, es cabalmente la que lucha contra Götz. Pero el propio corazón de Goethe latió aquí con Götz y el emperador haciéndoles hablar el lenguaje del eudemonismo individualista de mediados del siglo XVIII. La suprema ordenación del estado, que sojuzga a los caballeros salteadores, le hubiera parecido ser el mejor orden posible de aquellos tiempos, si hubiese incluído también la felicidad del individuo.

Pero este motivo político ha sido tan poco primario en la creación del *Götz*, como en la del *Egmont*, en el cual fué igualmente entretejido.[3]

Pero tampoco ha sido motivo primario determinante para el poeta el motivo histórico, el deseo de volver a realzar el peculiar valor de un pasado específico. El poeta buscó y encontró en el pasado un elemento humano puro y supratemporal, exactamente como los hombres de la Ilustración lo hicieron cuando escudriñaban el pasado. Pero fué enorme la transformación que emprendió con los conceptos y contenidos de este humano intemporal. Pues la idea generalizadora de humanidad, de la Ilustración, fué sustituída por la individualizadora del *Sturm und Drang*. El individuo de la Ilustración, al que aplicaba su aspiración eudemonista, fué individuo, únicamente, en el sentido en que lo es cada átomo, o cada hoja de árbol, uno de los elementos permanentes de la naturaleza humana; individuo, únicamente combinado en innumerables mixturas diferentes. Pero el sentimiento de la vida del *Sturm und Drang* y del joven Goethe descubrió, tras los elementos de la naturaleza humana siempre recurrentes, que, ciertamente, no podía negar, el lazo de unión metafísico, el oculto manantial de la auténtica individualidad, la "médula interna de su personalidad". Para defender ésta, compuso el *Götz* y *Egmont*. Y la "felicidad" de los hombres, de que se trata, incluso recuerda ya algo la "suprema felicidad de los mortales" de que habló en su vejez. Pero la continuidad con la Ilustración se muestra de nuevo aquí. Era un profundizado eudemonismo el que se contenía en la doctrina de la personalidad de Goethe.

La extraordinaria plenitud de vida que brota de cada carácter y de cada escena da, sin duda, a estos cuadros de un mundo pasado una interna y poderosa verdad que no es, sin embargo, una pura verdad histórica. Pero es indudable que contienen mucha más verdad histórica específica que aquellos bosquejos de caracteres de antiguos romanos. Esto provenía de que Goethe emprendió la lectura de las fuentes históricas de la época, que utilizó para los dramas, en una disposición de ingenuidad profética y de compenetración sentimental y, sin duda, idealizando e insuflando al mismo tiempo en ellas su propia vida. Es sabido lo que tenía que agradecer a la auténtica autobiografía de Godofredo de Berlichingen. Pero además, y en más alto grado, provenía de que el pasado del siglo XVI sobrenadaba en el presente del siglo XVIII y, por así decir, podía ser recogido por Goethe de la calle, cabalmente como

[3] Pero con esta significativa variante. Al fin del cuarto acto dice Egmont: "El (el rey) quiere destrozar la íntima sustancia de su personalidad; ciertamente con la intención de hacerla más feliz. Quiere aniquilarla a fin de que llegue a ser algo, un algo diferente." Aquí entra en juego la individualidad contra el absolutismo eudemonista que se presenta como nivelador.

Möser podía revivir el pasado en los campos, praderas y bosques de su patria. Todos aquellos mórbidos restos de un pasado que el niño Goethe había absorbido en Francfort, con la ardiente curiosidad infantil, el día del desfile, el tribunal de los pífanos, etc., le dieron un cuadro como hubiera podido contemplarlo en el siglo XVI. Tampoco el pequeño burgués de las viejas ciudades de Imperio, Francfort y Estrasburgo, se diferenciaba mucho, internamente, de su antepasado del siglo XVI. Un agudo observador de la población alsaciana, Werner Wittich, ha descubierto aún, bajo el atuendo moderno del pequeño burgués de Estrasburgo de 1900, al antiguo ciudadano del Imperio, orondo y satisfecho, de 1600. Y estas gentes son las que ha tenido Goethe a la vista cuando escribía el *Götz* y el *Egmont*. Se ha observado con justeza que el lenguaje del *Götz*, considerado en conjunto, no es ni el del siglo XVI ni el que empleó cuando hizo irrumpir de su alma, impetuosamente, el *Werther* y que, sin embargo, sonaba próximo al antiguo. Goethe se dejó conducir por el lenguaje de Lutero. Pero este lenguaje, aunque no hablado, estaba más próximo al sentimiento popular que hoy. Era pasado y presente en una pieza, lo que él vió y escuchó por las calles.

Con esto llegamos a la frase más significativa para nuestro tema, que aparece en *Poesía y verdad*, sobre la relación en que se encontraba Goethe, entonces, con el pasado. "Pero una sensación, dice en el libro 14, que iba prevaleciendo en mí y que no se podía exteriorizar con suficiente singularidad, fué el sentimiento del pasado y presente en unidad: una concepción que traía algo espectral al presente. Se expresa en muchos de mis grandes y pequeños trabajos y actúa en la poesía cada vez más beneficiosamente, aunque en el momento en que se manifestaba de un modo inmediato sobre la vida y en la vida misma, debió parecer a todo el mundo rara, inexplicable y acaso desagradable".

Con estas frases, realmente raras, sentimos una sacudida. Representan un pequeño mundo aparte, cuya zona central acaso podamos ahora hacerla medianamente comprensible, pero cuya periferia se oscurece de modo incomprensible y conduce a presentimientos que debemos tratar de aclarar paulatinamente. Pues toda ulterior investigación sobre el pensamiento histórico de Goethe no es, propiamente, otra cosa que un comentario a estas frases. Consideremos con atención las dos experiencias del año 1774, con cuyos ejemplos Goethe las justifica —la experiencia de la catedral de Colonia y la experiencia en la casa Jabach, en Colonia también—. Casi se las podría comparar con la hora del "despertar", característica de la vida del pietista. De la experiencia de Jabach ha tratado la correspondencia entre Goethe y Jacobi, que se encontraba presente, entonces y ulteriormente con más frecuencia, a tal

punto que se ve cuán fuerte ha sido y cuán bien atestiguado está el relato que de ella se hace en *Poesía y verdad* (a Jacobi, 21, 8, 74 y Jacobi a Goethe, 28, 12, 12; *Conversaciones*, 1, 45; *Arte y antigüedad*, edición del jubileo, 29, 236; sobre esto también el *Diario* de Jorge Jacobi en la nueva edición de Morris de *El joven Goethe*, 4, 116).

En la catedral de Colonia, de entonces, se le apareció una ruina que renovaba, inmediatamente, los sentimientos suscitados por la catedral de Estrasburgo, pero que entonces impulsaba en otra dirección diferente y trágica. En medio de su creación esta obra de gigantes se había paralizado y, al presente, se mostraba laberíntica y oscura en sus intenciones. La rémora que había encontrado aquí una poderosa voluntad humana del pasado pesó sobre su espíritu. Acaso le sobrecogió un estremecimiento ante este pasado que era todavía real y, sin embargo, hacía un efecto irreal. Dominaba lo "espectral" en la unidad de pasado y presente.

Muy distinta fué la experiencia de Jabach en los mismos días de julio de 1774. Goethe encontró el hogar de una antigua familia patricia, ya extinguida, en la misma situación, exactamente, y con los mismos enseres que en otro tiempo. El viajero de hoy encuentra aún tales viviendas familiares congeladas en museos, aquí y allá, en Danzig, en Milán, Florencia, etc., y las recorre con embotada curiosidad, aunque agradablemente impresionado por ellas. Pero la "hiperestesiada sensibilidad" de Goethe —así la califica él mismo una vez— se conmovió enteramente cuando contempló, sobre la chimenea, el cuadro de la familia Jabach, por Lebrun, desde el cual, los habitantes de otro tiempo, en plena lozanía y, sin embargo, desde largo tiempo fenecidos, le miraban con fijeza. Esto no le sumió ahora en angustiosa duda, como las ruinas de la catedral de Colonia, sino que rescató a su alma de la pesadilla; según el testimonio de Jacobi hubo de estar maravillosamente abierto y expresivo, después del suceso. Había dominado lo "benéfico" en la unidad de pasado y presente.

Pero esta "unidad" conduce ya, realmente, a los más profundos problemas del historicismo. Hay, como demuestran estos ejemplos, diferentes formas de esta sensación de unidad. Goethe ensalza a Möser en *Poesía y verdad* (libro 15) porque "anuda" lo pasado a lo presente y deduce éste de aquél. Y, relacionado con esto, dice de su maestro de Estrasburgo, el arqueólogo y hombre de negocios Schöpflin: Pertenecía al grupo de hombres felices que se sienten siempre inclinados a unir el pasado con el presente, que saben compaginar los intereses de la vida con el saber histórico (libro 11). Esta es, por así decir, la manera corriente y también racionalmnete satisfactoria en que el historiador puede reunir pasado y presente. Pero esta manera no está su-

puesta en aquellas dos experiencias. Anudar no es tampoco el pleno sentimiento de unidad, aquel sentimiento enigmático y casi visionario que Goethe atestigua haber tenido. Y porque tiene esta puntada de visionario y puede elevar la sensación pasada sobre todas las sensaciones usuales y vulgares, como si estuviera suspendida sobre ellas, no tiene absolutamente nada que ver con aquel sentimiento de unidad de pasado y presente que el tradicionalismo engendra. Para éste, el presente es, o debe ser, la simple prosecución de un auténtico pasado. Se permanece, o se quiere permanecer, como se era. Así se ha dicho de los franceses de hoy, porque consideran, sin sentido histórico, al pasado como presente, como permanente (E. R. Curtius). Del misterioso sentimiento de unidad de Goethe, sólo se puede decir que le falta, totalmente, cualesquiera clase de impulso o de voluntad para dejar subsistir el pasado o para restaurarlo. Aquel sentimiento, así nos atrevemos a explicarlo, más bien trascendía tanto del pasado como del presente, y elevó al poeta a una elevada esfera en la que ahora permanecía, profundamente conmovido, cerniéndose sobre los tiempos. Así se comprende que esta disposición, beneficiosa para la poesía, en la vida, que le hacía fatalmente, una vez y otra, descender al terreno de lo presente, haya podido, de vez en cuando, influir desfavorablemente. Sus palabras no dejan ninguna duda de que esta disposición no se presentaba entonces simplemente como pasajera, sino que era, realmente, el fundamento de su poesía. Su encanto humano y divino descansa en ella; pues este sentimiento de unidad es, en el fondo, idéntico a aquel que le hizo un gran poeta, a la fuerza de despojar de su envoltura, simplemente temporal, a todo acontecimiento pasajero que le conmovía, a la capacidad de elevar lo momentáneo a la eternidad. De este modo, acaso tenemos aquí el punto cardinal perceptible en el que coincide su poesía con su específico sentimiento de la historia.

Pues cabe preguntarse si aquella disposición no fué también, en lo sucesivo, el fundamento, más o menos claramente entrevisto, de su pensamiento histórico —una vez que llegó en Colonia, de pronto, a la plena conciencia de ella, que, seguramente, había existido latente durante largo tiempo. Debemos tener a la vista, para toda ulterior investigación, dos características de esta disposición. La primera es su tendencia a elevarse a lo supratemporal-intemporal. Ya hemos llamado la atención en sus ideas de la catedral, en *Götz* y *Egmont* ligeramente, sobre dicha tendencia y también sobre su aparente contigüidad con las ideas históricas de la Ilustración, en el fondo igualmente supratemporales. La segunda es la que ha ejercido en Goethe una influencia psíquica bifurcada, que unas veces le ha producido temblores ante los espectros y otras un intensificado sentimiento de la vida. ¿No podría, desde este ángulo, proyectarse alguna luz sobre aquella discrepancia entre su

profunda satisfacción y su profunda insatisfacción con la historia, que dimos a conocer en la introducción?

El aspecto supratemporal en el sentimiento de unidad, indica, además, las remotas alturas de la concepción de la historia. La parte sistemática de este capítulo se ocupará de esto. Prosigamos nuestra peregrinación a través de los diferentes momentos de su evolución.

II. Primera época de Weimar y viaje a Italia

Se suele caracterizar la segunda época de la vida de Goethe, desde el comienzo de su estancia en Weimar en 1775, como la época del clasicismo, distinguiendo, a su vez, en ella, dos épocas: la del pre-clasicismo y la del gran clasicismo y cerrándola, aproximadamente, con la muerte de Schiller en 1805. Con vista a nuestros fines, debemos hacer una división algo diferente. La relación, de tipo *Sturm und Drang*, de Goethe con el mundo histórico, se modifica, a nuestro juicio, aproximadamente, en el momento de su llegada a Weimar. Pero creemos percibir un nuevo cambio respecto a la historia, preparado por las experiencias desde 1789, al finalizar el decenio del 90. A partir de este cambio se nos aparece todo el ulterior pensamiento e investigación histórica de Goethe como un mar que se extendiera armónicamente, partiendo de angostas ensenadas y cuyas transiciones y corrientes se pudieran concebir también armónicamente. En este mar desembocan, como por un cauce estrecho pero muy profundo, constituído por el intervalo de 1775 hasta, acaso, 1789, las aguas que provienen de las fuentes originales del *Sturm und Drang*. Este intervalo no fué tan rico en contactos inmediatos con el mundo histórico como los primeros tiempos y la época final. La *Ifigenia* y el *Tasso* no pueden considerarse en su contenido histórico como *Götz* y *Egmont*. El terreno histórico en que se desenvuelve la acción no ha sido, ciertamente, elegido al acaso, pero, de cuando en cuando, ha sido transformado en un mundo ideal, de acuerdo con las exigencias artísticas y humanas del poeta. La administración y la política del pequeño estado, de las que, ahora, obligadamente tuvo que ocuparse, si bien insertando en ellas su propia personalidad, le llevaron a experiencias que habían de fecundar su pensamiento histórico. Pero cuando, entonces, igualmente obligado, emprendió la erección de un monumento histórico a su pequeño estado, con la biografía del duque Bernardo de Weimar, con un problema, por consiguiente, que desde ese pequeño mundo político se proyectaba sobre el destino alemán y europeo, se descubrió que el hilo del interés estaba roto. Fallaron el ánimo y la fe en el problema de dar

una forma a los embrollados negocios de guerra y de estado de la guerra de los Treinta Años (1779-82).

¡Dar una forma! He aquí el gran interés de Goethe en esta época, respecto a sus contenidos vitales de entonces y respecto al arte y la naturaleza. No debían por ello empobrecerse en contenido, aunque la desbordante sustancia sentimental del *Sturm und Drang* se moderase, sino complementarse por más ricos contenidos de experiencia. No debían las nuevas formas, halladas para ellos, convertirlos en rígidos y estables como los valores inmutables de la Ilustración. Pero la vida, hasta ahora hirviente e invasora, habría de convertirse en una vida en permanente fluencia. La libertad del individuo palpitante por su derecho, habría de llegar a la conciencia de que su derecho descansaba, únicamente, en la conservación de una legalidad interna y plasmadora. En este punto fué provechosa para él la más determinada dirección hacia el mundo exterior, hacia los poderes objetivos de la vida, a que le obligaba la vida de Weimar. Mientras empezaba a conocer mejor las características normatividades y condicionalidades de la verdadera vida, buscó involuntariamente en ellas la interna animación que experimentaba en sí mismo. Subjetividad y objetividad comenzaron a fecundarse mutuamente. Por ello, las leyes internas que buscó por todas partes, en el arte y en la naturaleza, no fueron, como las de la Ilustración, leyes de un ser, sino leyes de un devenir. El enorme dinamismo explosivo con que el joven Goethe había visto actuar a la fuerza creadora de la naturaleza y al espíritu humano, considerado como naturaleza también, y con la cual él mismo había poetizado, cedió a la serena omnipotencia de una comprensión genética de todo lo que le cautivaba en el arte y en la naturaleza.

Tratemos de esclarecer, por aproximación gradual, esta primera ojeada sumaria. El sentido de la labor de pensamiento y de propia formación de estos dos años, fué el de dominar la exuberante riqueza de la vida, que él sentía y contemplaba en sí mismo y en el mundo en torno, encontrar principios ordenadores para ella, que no cercenaran ni oprimieran nada de esta riqueza. Volvió así, en cierto modo, metódicamente, a los intentos de la Ilustración y del movimiento que, ya muy avanzado el siglo XVII, la había precedido, de concebir el mundo y la vida por los efectos de las simples leyes naturales, de coordinar la diversidad para regularla. Tú sabes, escribe a Wieland en 1780, que el alma, por un largo pensar, cae de la diversidad en la simplicidad. Pero esta simplicidad no podía ser ya tan simple como las leyes de la mecánica y del derecho natural, desde que la idea de individualidad fué descubierta. Pronto hubo de descubrirla Goethe, expresándola apasionada y profundamente en sus poesías de juventud, como habían podido hacerlo

Herder y Möser. A ella se asió con fervor y con la conciencia de que poseía en ella una clave del mundo. ¿No te he escrito ya, escribía a Lavater en 1780, la frase *Individuum est ineffabile* de la cual deduzco un mundo? [4]

Tampoco ahora su estudio de Spinoza, ardientemente emprendido, le condujo a la tentativa de dejar perderse lo individual, como simple modificación, en la general sustancia absoluta. Dedujo de su lectura lo que él llevaba ya en sí y escribía a Jacobi en 1785: Yo reconozco una esencia divina sólo en y de las *rebus singularibus*. Pero la fuerza impulsiva de la idea de individualidad no podía detenerse aquí. El aislamiento de los grandes hechos individuales con simple referencia al seno materno universal de la naturaleza, a que se inclina su ensayo sobre la catedral, se cambia ya, al fin de la época del *Sturm und Drang*, en la idea de que la individualidad está en continuo intercambio con todas las individualidades que le rodean. Tampoco esta idea fué del todo suficiente para colmar las lagunas que existen entre la acción del oscuro poder de la naturaleza, en grande, y las individualidades que brotan súbitamente de ella. La relación entre unidad y diversidad, de lo individual con la causa primitiva universal de lo individual, debía ser establecida de un modo más intuitivo y convincente y aún más profusamente articulada. Una primera fase, para ello, si no nos equivocamos, fué la lograda ya en el primitivo *Fausto*, en que se contempla con embeleso una intemporal, eterna interacción y cooperación de todas las fuerzas en un Todo: "¡Cómo se entretejen todas las cosas en un todo, y una cosa actúa y vive en las demás! ¡Cómo las fuerzas celestes suben y bajan, pasándose el cangilón de oro!" O como se dice en el *Satyros* (1773): "Y esta cosa todo, una y eterna, surge y se desvanece en sus giros, siempre tornadiza, siempre constante." El mismo espectáculo, percibido esta vez por los oídos y no por los ojos, y seguido ya de una voluntad de conocimiento científico, se ofrece en una carta a Knebel de 1784. Refiriéndose a sus investigaciones osteológicas que le habían enseñado el parentesco del hombre con los animales y —volveremos sobre esto— le corroboran la importancia del principio de forma, dice: "Y así cada criatura no es más que un sonido, un matiz de una gran armonía que se debe estudiar en conjunto y en grande. De lo contrario, cada individuo es letra muerta."

En esta fase se encuentra también el célebre fragmento sobre la natura-

[4] La genealogía inmediata de esta frase no se ha podido establecer. JOEL, *Wandlungen der Weltanschauung*, pp. 2, 923 *ss.*, la atribuye a Plinio, de quien la tomó la escolástica. Pero preguntado por mí Eduardo Norden, dudó de la antigua genealogía y recibió del *Thesaurusarchiv*, al que había consultado, una respuesta negativa. Pero la idea expresada en la frase, según me comunicó Ernesto Hoffmann, puede ser seguida en su *Historia de Platón* (*Teetetes*, 205e στοιχεῖον ἄλογον) y *Aristóteles*, y a través de la escolástica. Motivos puramente lógicos y místicos, aristotélicos y neoplatónicos se confunden en ella en el último período de la Edad Media. En este punto Nicolás de Cusa es particularmente importante.

leza de 1781-82, con cuya paternidad ha hecho Goethe, con un humor soberano, un juego al escondite, parecido al que le hace jugar aquí a la naturaleza misma con sus enigmáticas revelaciones. Cualquiera que sea la participación en el Ensayo del joven suizo Tobler, lo cierto es que para cada una de las ideas en él expuestas se debe contar con la posibilidad de un origen goethiano. Dilthey ha mostrado que Goethe se hallaba, en este punto, bajo el influjo particular de Shaftesbury, pero que profundizó e hizo más interna la concepción de Shafterbury *(Ges. Schr.* II). Goethe, de acuerdo en esto con Herder, había sentido siempre a la naturaleza abarcando también la vida humana y, con ello, *implicite,* la historia. Pero otra vez, en este momento, la historia, en consecuente expresión de una de las exigencias fundamentales de Goethe que nos es conocida, resulta totalmente intemporalizada, y transformada en un eterno drama representado por "pocos resortes, siempre efectivos, siempre diversos, pero nunca gastados". "Todo está presente en ella. No conoce el pasado ni el futuro. El presente es su eternidad". De nuevo un sentimiento de unidad transcendente, respecto a los tiempos, sólo coloreado de manera diferente que el de la catedral de Colonia y que el de la experiencia de la casa Jabach, y no producido por la aparición de un pasado en el presente, sino originado en una libre y profunda visión de conjunto de la naturaleza y de la humanidad. Así, pues, puede aplicarse a este sentimiento de unidad lo que Goethe dice de la naturaleza: "Todo es nuevo y, no obstante, siempre lo viejo." Con sus ideas y experiencias fundamentales podía representar el mismo Proteo que su "naturaleza" representaba con sus engendros.

Apenas si se necesita decir que también este ensayo contiene un reconocimiento de la individualidad. Pero también del carácter efímero de toda individualidad, con el consuelo de que eternamente renacen. "Parece que todo su interés se concentra en la individualidad y que nada le importen los individuos." Se podría deducir de estas palabras una actitud de soberana indiferencia frente a los cambiantes fenómenos de la naturaleza, y, al mismo tiempo, una actitud de profunda satisfacción por la fuerza creadora que los produce. En verdad encontramos ambas actitudes, pero completamente refundidas en unidad. Mas el punto de vista es demasiado alto y aéreo para que pueda aparecer, siquiera sea en sus realidades más generales, el mundo histórico, que aquí queda completamente absorbido en la vida universal de la naturaleza. Goethe en su vejez (a von Müller, 1828), cuando tuvo de nuevo ante sus ojos este fragmento, ha calificado la perspectiva lograda en él como un "comparativo", como una etapa intermedia en la evolución hacia sus más elevados pensamientos. Le faltaba todavía, según su crítica algo exagerada, la

concepción, lograda posteriormente por él, de los dos grandes móviles de la naturaleza, la polaridad y la gradación. De éstas nos ocuparemos más adelante. Pero digamos ya aquí que con ella le falta también la plena concepción de lo que significa evolución en la naturaleza y en la historia. Así, después de la eliminación del *Sturm und Drang*, y del comienzo de un consciente trabajo de formación ordenadora, el péndulo del pensamiento goethiano osciló, primeramente, del lado de lo especulativo. También el "Estudio filosófico" de 1784-85 [5] da testimonio de esto. Se enlazaba a las ideas de Spinoza para transformarlas inmediatamente, como Dilthey ha mostrado, en el sentido de su propio y nuevo sentimiento de la vitalidad y de la insondabilidad de lo real. Dos principios metódicos, que alguna vez podrían ser aplicados al mundo histórico, fueron enunciados en él. El primero es: que el módulo para la medida de una cosa viva, existente, nunca debiera ser tomado desde fuera, sino que "ella misma habría de aportar el módulo", si queríamos de verdad medirla, y este módulo es espiritual en alto grado y no podrá ser encontrado por los sentidos. Y el segundo: el conocimiento de la esencia del organismo, que ya había captado intuitivamente en el ensayo sobre la catedral de 1772, ahora lo es conceptualmente de manera más clara y se enuncia de un modo completo: "En todo ser viviente, lo que llamamos partes son de tal manera inseparables del todo, que sólo en y con el mismo pueden ser comprendidas." Con ello se enunciaba algo que excede a la capacidad habitual de comprensión. Goethe lo sabía y de ello sacó la gran conclusión, que recuerda ligeramente a Leibniz (véase p. 35), de que también nosotros "debemos considerar como infinito", tanto al más reducido ser viviente, "como al enorme Todo en el cual están comprendidas todas las existencias". Quien, en adelante, pensase así con él, no podría jamás recaer en los métodos de la Ilustración y del derecho natural, consistentes en medir lo individual humano con los patrones, establecidos desde fuera, de supuestas verdades de razón estables. Y el soplo de una suprarracional infinitud hubo de desembocar, desde aquí, en el mundo histórico.

Nuevamente asciende Goethe a una fase más alta, por el viaje a Italia 1786-87.[6] Se sabe que la decisión de emprenderlo fué salvadora para él. El aire de Weimar había llegado a serle demasiado enrarecido e insustancial,

[5] Creemos deber atenernos a esta fecha.

[6] La demarcación del pensamiento goethiano en su estancia en Italia tropieza, como es sabido, con una dificultad en la crítica de las fuentes, pues el *Diario* original y las cartas, que Goethe utilizó para su *Italienische Reise*, sólo en parte se han conservado, pero creemos que, cuando faltan, debíamos utilizar también, con precaución, el texto de las *Excursiones italianas*, porque la fuente defectuosa que de aquí procede es siempre menos perjudicial que la completa ignorancia del más precioso, aunque acaso retocado, testimonio. En el texto se indican los pasajes de sus *Excursiones italianas* con las iniciales *I. R.*

eso sin contar otras necesidades espirituales que le empujaban hacia fuera. Sus ideas, que estaban ya en peligro de hacerse demasiado especulativas, necesitaban la interna plétora de aquello que para él constituía un elemento de vida: la contemplación de la vida concreta y de sus grandes fenómenos, en lo cual habría de ahondar y corroborar los principios teóricos por él conquistados.

Esto aconteció con deliberada unilateralidad, y se encaminó de antemano al arte y a la naturaleza, postergando los restantes aspectos de la vida que en Italia se le ofrecían. Tampoco a todo el arte que aquí hubiera podido ver, sino a aquél que era de Grecia, que procedía de ella o que podía ser referido a ella. Hicimos observar ya, cuando nos ocupamos de Winckelmann, que en este gusto y medida de valores clasicista que entonces había de subsistir en el neohumanismo alemán, emergía, una vez más, algo del espíritu absoluto de la concepción del mundo iusnaturalista. En Winckelmann, más viejo, era esto más comprensible que en Goethe, en cuyo mundo se había infiltrado ya la idea de individualidad. Ello fué sólo posible, porque Goethe midió el arte mismo con el patrón de la naturaleza, es decir, de su concepto de naturaleza, y llegó así al resultado de que, realmente, sólo el arte griego correspondía a este concepto de la naturaleza, y por eso creó obras que ofrecían la interna plenitud en sí mismas, la armonía de estructura, o forma y contenido esencial interno, la armonía del alma y del cuerpo. "Estas obras de arte soberanas han sido producidas, por los hombres, como supremas obras de la naturaleza, según leyes verdaderas y naturales. Todo lo arbitrario, lo imaginado, se disipa: aquí hay necesidad, aquí está Dios" (6, 9, 87; *I. R.*).

Se debe sentir plenamente la maravillosa revelación que para él supuso el arte griego, bajo el cielo de Italia, para comprender el encogimiento que el espíritu de Goethe experimentó. La necesidad, la verdad y la belleza las había percibido también, en otro tiempo, ante la catedral de Estrasburgo e igualmente había comprobado en ella las características de una totalidad orgánica. Ahora su sentimiento del arte y su sentimiento de la naturaleza pierde su abolengo nórdico a la vista de la culminación de aquello que la forma y la estructura en el arte y en la naturaleza, en el paisaje y en la humanidad, expresado casi con análogo clasicismo, podía ofrecer a la mirada de los ojos. La forma externa, sensiblemente persuasiva e impresionante, llegó a ser para él, transitoriamente, más importante que la "forma interna", de la que no carecían, en verdad, las creaciones nórdicas. Le parecía muy bien que Carlos Augusto renunciara a la idea de completar la colección de Rembrandt, de Weimar. "Especialmente, escribía en 1787, siento aquí en Roma cuanto más interesante es y seguirá siendo la pureza de forma y su precisión que no aquella vigorosa tosquedad y oscilante espiritualidad."

En Italia debe haberse despertado en Goethe una apasionada necesidad de perfección y, ante todo, de contemplar con los ojos lo perfecto, como nunca se le presentó con esta fuerza ni antes ni después, y sólo igualada por la que había experimentado otro hombre del norte venido antes que él: Winckelman. Tan apasionada, que incluso su necesidad de arte fué relegada a la sombra, encontrando exclusivamente satisfacción, como en la juventud, aunque ahora de manera más racional y purificada, en el seno de la naturaleza. Es más cómodo y más fácil, confesaba (a la duquesa Luisa, 23, 12, 86), observar y apreciar la naturaleza que el arte. "El más minúsculo producto de la naturaleza tiene su ciclo de perfección en sí mismo y me basta con tener ojos para ver —y así puedo descubrir las relaciones, estoy seguro— que dentro de un pequeño círculo se encierra una completa y efectiva existencia." Por el contrario, en las obras de arte, lo "mejor" se halla en la idea del artista, que raramente o nunca consigue, aparte de que hay mucha tradición en ellas, no tan fácil de comprender y descifrar como las leyes de la viva naturaleza. "Las obras de la naturaleza son como una palabra pronunciada *ab initio* por Dios."

El arte era un trozo del mundo histórico por cuya influencia en Goethe nos preguntamos. El interés por el mundo histórico aparece ahora reducido en gran medida al arte y, en verdad, a un arte completamente determinado y, a nuestro sentir, elevado a la categoría de absoluto de una manera antihistórica; e incluso este arte no resistía ahora totalmente la prueba de comparación con las obras de la naturaleza. Y la fuerza eminentemente histórica de la "tradición", no la sintió, a pesar de serlo, como una fuerza vital, sino casi a su pesar como una rémora de la pura comprensión. Parece haber sido logrado en la evolución de Goethe el extremo opuesto a lo que llamamos interés histórico y pensamiento historicista. Y este polo opuesto de la "naturaleza" en el que ahora tomó posición, no era ya, como en la época del *Sturm und Drang*, la oscura e irracional causa primitiva de toda vida, cuya fuerza también fué venerada, entonces, sumaria y tumultuosamente, en las producciones de la historia. Por el contrario, la naturaleza había tomado ahora un carácter más racional y fué interrogada por Goethe respecto al claro y comprensible efecto de sus leyes. Pero había una nueva *ratio*, profundamente diferente de aquella que la Ilustración había concebido como mecánica y estable y en la cual, depurada y superada, se conservaba la creadora concepción del *Sturm und Drang*. Así pudieron surgir de la nueva concepción de la naturaleza efectos que, tarde o temprano, debían alcanzar también al mundo histórico.

Nos encontramos frente al gran descubrimiento que hizo Goethe en los jardines botánicos de Italia de la protoforma de las plantas y de sus meta-

morfosis. La cuestión de las protoformas en la naturaleza animada y sus transformaciones, no era completamente nueva. Buffon la había ya destacado en la transformación que iba experimentando la investigación empírica de la ciencia de Occidente hacia una modalidad más viva y elástica y Herder la había palpado, por decirlo así, acaso incitado por Goethe, en la introducción a sus *Ideas* (13, 49, 67; 14, 590). No se trata aquí de lo que ya era conocido de las especiales observaciones de Goethe, ni de lo que, en lo que introdujo como novedad, debe ser considerado como erróneo desde el punto de vista de la moderna ciencia de la naturaleza. Lo definitivo para nosotros es que creyó ver una ley que, superando el carácter mecánico de las leyes de la naturaleza hasta entonces conocidas, derivaba las metamorfosis en la vida de las plantas, no sólo de acontecimientos físicos y químicos, sino, ante todo, de un principio de vida interno y misterioso. La afinidad de todas las plantas le condujo a la idea de un arquetipo común, evidenciable en todas ellas, la "protoplanta suprasensible"; y la afinidad de todas las partes exteriores de la misma planta, a la admisión de su originaria identidad. Y para explicar las diferencias, no obstante, existentes, sólo quedaba la natural conclusión de que todas ellas se habrían originado, por gradual evolución, de la planta arquetípica o protoplanta. Uno de los grandes reinos de la naturaleza entraba así en fluencia y mudanza y, sin embargo, conservaba, al mismo tiempo, un elemento permanente, el arquetipo, que se diversificaba de mil maneras; se establece así una nueva relación recíproca entre unidad y diversidad. El enigma de su oposición fué superado mediante la penetración en su interna afinidad, que se desarrolla en el proceso de la vida. La idea de que cada órgano particular de una planta tenía la tendencia a desarrollarse autónomamente, bajo determinadas condiciones, convirtiéndose en una planta, y, por consiguiente, en una totalidad, proyectó nueva luz sobre una tendencia de la vida a formar totalidades. En este proceso hizo cooperar fuerzas internas y condiciones exteriores. Más tarde, se expresaba de la manera siguiente *(Gesch. meines botan. Studiums)*: A las plantas "se les ha conferido una dichosa movilidad y flexibilidad para adaptarse a las innumerables circunstancias que actúan sobre ellas en todo el globo terrestre y así poder formarse y transformarse". Una vez establecida esta concepción hubo de transferirse a los demás dominios de la vida en la naturaleza. "La misma ley —escribía en 1787 a la señora von Stein— habrá de aplicarse a todo el resto de lo animado." Esta ley, como habrá de mostrarse más adelante, se agitaba ya hasta en sus dedos, cuando llegó a Italia y no la había formulado todavía de un modo consciente. "Descifrar la naturaleza mediante la evolución", llamó más tarde *(gesch. d. Farb.)* al método que se le ofrecía. ¿Hasta qué punto podría descifrarse a

la humanidad histórica por este procedimiento? Esta cuestión no pudo, o no quiso, Goethe planteársela todavía en Italia, porque tenía suficiente quehacer con descifrar la naturaleza y el arte. Pero fué puesta algo más cerca de él por Vico, a quien leyó, sin duda ligeramente, en Nápoles, a pesar de todo con la fuerte impresión de que había aquí "presentimientos sibilinos de lo bueno y de lo justo que, andando los tiempos, había o debía de venir; presentimientos fundados en las más serias consideraciones sobre la tradición y la vida" *(I. R.)*. Vico le recordaba a Hamann. No se debe sobrestimar lo que Goethe debe a ambos. El sentido de la interna agitación dinámica del Todo y de la vida, que ellos sustentaban, era, en él mismo, original, y por otra parte, ideas, particularmente profundas, sobre lo original de la naturaleza humana y de la historia, significaron para él, en esta época de clasicismo, relativamente poco.

En los métodos para descifrar las grandes creaciones del arte por medio de la evolución, le había abierto el camino Winckelmann. Goethe entró en ellos como en una nueva tierra, descubierta en los linderos. "Una mirada atenta —escribía a Herder en enero de 1787— dirijo siempre a los diferentes estilos de los pueblos y a las épocas mismas de estos estilos." "Por Winckelmann —dice entonces en sus *Italienischen Reise*— hemos sido eficazmente incitados a separar las épocas, a reconocer el diferente estilo de que se servían los pueblos y que, poco a poco, fueron perfeccionando en el curso del tiempo y deformándole también." Y en este campo "no es posible ningún juicio, como no se le pueda desarrollar históricamente". Aplicó esta manera de ver al arte del Renacimiento, a la línea ascendente que nos conduce de Mantegna a Ticiano, a los escalones de la pirámide que, de los precursores de Rafael, nos elevan a éste, "sobre el cual y junto al cual ningún otro se puede mantener". Pero en esto se descubría que, a la necesidad de contemplar la evolución, le señalaba, involuntariamente, límites internos. No puso atención en el arte del Giotto. Su clasicismo normativo le había salido al paso. Ver originarse lo más bello en el arte, mediante la evolución, era algo que le cautivaba. Pero su idea de la evolución quedaba todavía encerrada, como la de Winckelmann, en los límites de la idea de perfección. Rehusaba, interiormente, seguir el proceso evolutivo del arte, en general e, igualmente, asignar un peculiar valor cualquiera a las fases más bajas. Su procedimiento de selección, frente al mundo histórico, empleado ya en los primeros tiempos, comenzó a dibujarse más claramente. Pero los criterios subjetivos de selección de la época del *Sturm und Drang* fueron substituídos por criterios objetivos. En las legalidades internas que había encontrado en la naturaleza y que comenzó a transferir al dominio del arte, halló su firmeza frente a las poten-

cias de su interior aún agitadas y volcánicas. Pensaba en Rousseau y en el camino equivocado que éste, en su subjetivismo, había recorrido. Se habría considerado incluso como un loco, confesó en 1787 *(I. R.)*, si no se hubiese atendido interna y estrictamente a las ordenaciones de la naturaleza.

El mundo histórico en la más amplia extensión, no le pudo todavía ofrecer esta firmeza, ni siquiera en Italia, donde le habló de manera tan vigorosa. Es cierto que escuchó este lenguaje profundamente conmovido. "Centuplicados —dice el *Diario*— se alzan de su tumba los espíritus de la historia y me muestran su verdadera figura." Famosas son sus palabras sobre Roma, donde la historia se lee de manera diferente que en ningún otro sitio del mundo.[7] "Se diría que todo se ve, que todo se ordena." "En este lugar —dice en otra ocasión— se anida toda la historia del mundo." Y otra vez: "La historia de Roma es para mí como si hubiese estado presente." Acaso no se expresa en tales palabras, propiamente, el interno sentimiento histórico de una profunda ligazón entre la propia existencia, y la del Occidente, con Roma, sino más bien aquella satisfacción estética de abarcar, de un golpe de vista, desde el centro, los importantes acontecimientos que, en otro tiempo, partieron de aquí, por todos los caminos, al mundo en torno. Habían sido los caminos del poder político-militar y donde, por ventura, debió aproximarse a éstos, pudo mantenerse firme su sentimiento, decididamente contrario, mostrando su interno alejamiento frente a esta esfera del mundo histórico. Declinó, incomodado, una invitación de Sicilia para visitar el campo de batalla de una de las libradas por Aníbal —que supo era, en realidad, una batalla de Asdrúbal—. Ahora que gozaba de un bello presente no quiso ver ningún "fantasma de cosas muertas". Era, para él, insoportable "mescolanza del pasado y del presente" *(I. R.)*. Emergía, una vez más, el aspecto sombrío, inquietante para él, de su sentimiento de unidad del pasado y presente.

Y, sin embargo, podía recordar con interés a Aníbal cuando estudió en el lago de Nemi la posición que habían ocupado allí las tropas alemanas, extrañamente derrotadas en aquel lugar, en la campaña de 1744. "Una excelente posición que también, antiguamente, había elegido Aníbal" (a Carlos Augusto, 1787). Lo genial e intuitivo del recuerdo, dejó sus pensamientos como oscilantes, reanimando, súbitamente, a una sombra del pasado.

Y, en general, allí donde las creaciones históricas, proyectándose en el presente, podían ya ser consideradas con arreglo al método de la metamorfosis

[7] A Herder, dic. 1786. El texto del *I. R.* "En otra parte se lee de afuera adentro, aquí se diría que lee uno de dentro afuera", es, pues, un retoque en el que se introduce un sentimiento posterior de Goethe. Pero también los ejemplos que aporta Goethe en *I. R.* de "leer de dentro afuera" se refieren solamente a los asuntos exteriores del poder romano.

de las plantas, respiró, una vez más, satisfecho. "Tú conoces mi vieja manera —escribía a la señora von Stein en 1776—: como trato a la naturaleza, así trato a Roma." "No se puede conocer el presente sin el pasado", decía de la ciudad de Roma y de su situación y se manifestaba claramente para él, que este lugar, originariamente, no debió ser poseído por un gran pueblo, ni tampoco por un poderoso príncipe, sino por pastores y vagabundos (al Círculo de amigos de Weimar, 25, 1, 87).

Lanzó una mirada genial sobre Venecia. En el *Diario* original escribe: La he "considerado con ojos tranquilos y despiertos y me ha alegrado esta gran existencia". De manera diferente que el viajero de la Ilustración, observador superficial, e incluso que Montesquieu, que ya había reparado agudamente, en Italia, las características y peculiaridades de las costumbres, se abismó en las polícromas fachadas de la mórbida República, como en una planta cuya serena ley de crecimiento y transformación podía aún ser descubierta en su actual magnificencia marchita. No la arbitrariedad, sino la necesidad —la "¡naturaleza y necesidad!" de Möser— había actuado aquí desde el principio; no un ordenador único, sino la fuerza humana reunida, "un pueblo" la había creado y construído. "¡La gran masa! y una existencia necesaria y no arbitraria. Esta humanidad no se había guarecido, por juego, en esta isla; no fué algo arbitrario lo que impulsó a los otros a reunirse con ellos, era la fortuna, la que hacía su situación tan desfavorable, la fortuna la que hizo que fueran inteligentes mientras el mundo nórdico era presa de la insensatez." Se comprende que para él resultara transparente ahora el actual estado veneciano con sus secretos recelosamente guardados y recelosamente admirados por el mundo. Sin que le fueran revelados, creyó conocer perfectamente bien todos estos secretos. Pero, ante todo, ¡cuánto más genéticamente y, al mismo tiempo, más fatal, concibió la irrupción de un portento que surgía de aquella Edad Media, considerada aún como tenebrosa, que 15 años antes en sus pensamientos sobre la catedral de Estrasburgo! Vió el origen, el florecimiento y la ruina de la República con un nuevo matiz de su sentimiento de unidad del pasado y presente, como un fenómeno único, que no era menos digno en su ruina que en su implantación. "El tiempo la vence, como a todo lo que tiene una existencia patente."

Con tales palabras no se inclinaba ante una omnipotencia del tiempo. Por su contemplación de la naturaleza se había hecho ahora con un sólido dominio intuitivo intemporal, en el que siempre se mantuvo, una ley permanente que era el fundamento de todos los cambios y transformaciones de los fenómenos. Y por su consideración del arte había hallado valores intemporales, eternos, cuyo devenir histórico-temporal sólo le interesaba porque había surgido de

él un elemento eterno. Se comprende que rechazase y dejase a un lado, a derecha e izquierda, lo que le perturbaba en esta concepción en la que se reunían un ser, un devenir y un fenecer eternos. La Roma papal y eclesiástica, a pesar de su carácter pintoresco y del grado en que podía atraer a un espíritu con intereses histórico-universales, discurrió por él "como el agua por una tela encerada" (a la señora von Stein, 1787). Lo que no excluye que también estos fenómenos, juntos con aquellos de la vida del pueblo romano que le rodeaba, hallaran en el espejo de sus ojos una imagen muy clara. Más que nunca se mantuvo interiormente alejado de los acontecimientos contemporáneos del gran mundo político que permitían ya adivinar el fin de una vieja época y la llegada de una nueva. Lo que, por otra parte, no impedía que su aguda y profunda mirada pudiera percibir, también aquí, la articulación de las cosas. La muerte de Federico el Grande, la acompañó simplemente con el breve acorde final de una heroica: "Qué a gusto se está uno quieto cuando ve llevar a una tal figura a su morada de paz." Pero en las cartas cruzadas con Carlos Augusto, hizo observar el peligro de que Francia, por la política expansiva de Catalina y de José, "descendiera demasiado". Este hundimiento de su posición de potencia, que el espíritu francés no podía tolerar, pertenecía ya a las causas de la revolución francesa.

Pero, en general, perseveró en lo que escribía a Herder en diciembre de 1786: "Quiero ver en Roma lo existente, no lo que ha transcurrido en cada decenio." En lo duradero e inmutable en medio del pasado, estribaba para él, ahora, en los momentos más lúcidos, su posición respecto al mundo histórico. Las ruinas de Roma le conmovieron de manera diferente y más gozosa que, en otro tiempo, las ruinas de la catedral de Colonia y el aspecto luminoso de su sentimiento de la unidad de pasado y presente resurgió una vez más. Le impresionó "la actualidad del suelo clásico", una expresión que quiso comprender en el sentido más elevado, "la convicción sensible y espiritual de que aquí, lo grande, fué, es y será" *(I. R)*. En este elevado sentimiento se insertaron entonces, espontáneamente, las aportaciones de la antigüedad tardía de la Roma papal, de la iglesia de San Pedro, sobre todo, en el cuadro supratemporal de un movimiento duradero y creador. Cuánto más grande y comprensivo era este sentimiento que aquél con que Gibbon, dos decenios antes (1764), había contemplado las ruinas de Roma y concebido las ideas de su gran obra histórica. Como hombre sentimental había contemplado las ruinas del Capitolio; como hombre de la Ilustración había escuchado los cánticos de los carmelitas descalzos en lo que fuera un tiempo el templo de Júpiter. El carácter disolvente de la historiografía de la Ilustración y el carácter sintético, que realza todo lo pasado a categoría de símbolo, del nuevo sentimiento goethiano, más del

mundo que de la historia, aparecen aquí en exacta oposición. Goethe no sintió dolor, sino interior exaltación. "No debemos abatirnos cuando se nos impone la observación de que lo grande es perecedero; mucho más nos debe alentar, cuando hallamos que lo pasado ha sido grande, para producir nosotros algo de importancia" *(I. R.)*. Toda presión, todo lo "espectral" del pasado se disipó aquí. La contemplación *sub specie æterni* se muestra creadora incluso para la vida misma.

Goethe poseyó también, aunque o más bien porque tenía, como dijimos, más sentimiento del mundo que de la historia, un don carismático que no siempre poseyó el historicismo en ciernes y del que, sin embargo, no puede prescindir si quiere resucitar verdaderamente la vida del pasado y no quedar en letra muerta. Su mera tradición escrita, por llena que esté de contenido espiritual, produce fácilmente en la elaboración del historiador o en la del filósofo de la historia, sólo imágenes sin sangre, por muy grande que sea el talento y la agudeza crítica con que estén diseñadas. Pero todo residuo efectivo del pasado, hasta las vasijas de barro prehistóricas, provoca en el espíritu sensitivo un encanto que en manera alguna puede expresarse plenamente, porque un trozo de vida del pasado es también actualidad plena y reclama ser interpretado y completado de algún modo desde la vida presente. Ese impulso arqueológico primario, ingenuo, de los hombres, que los conduce a la historia, se vierte en primer lugar sobre tales vestigios. La gran ventaja que Möser tenía sobre Herder era que podía ver por todas partes, en el presente, residuos concretos del pasado. Goethe leyó en Roma, causándole la más fuerte impresión, la obra de Herder, precisamente publicada entonces, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, y cuyo origen, en Weimar, se había beneficiado ya con su colaboración y consejo. Pero aquí adquirió la certeza de la profunda diferencia entre su manera de ver y la de Herder: "Lo que tú —le escribía en 1787—, por el poder del espíritu, extraes con orden de la tradición, he de recogerlo yo, a mi manera, de cada región del cielo, de las montañas, colinas y ríos." A Herder le faltó aquel poder de actualización sensible de Goethe que podía hacer presente y firme la pasada grandeza y concebirla plásticamente en unidad. Pero no le faltó el anhelo y la complementaria necesidad de actualizar y por ello pudo satisfacer profundamente a Goethe su visión universal de la evolución de la cultura humana, realizada por el poder del espíritu. En la primera parte de la obra, volvió a encontrar ideas propias sobre las cuales había discurrido con Herder (Conversación con Falk, 1809). Esto sucedía, ciertamente, en la concepción vegetal herdiana del florecimiento de la humanidad a partir de su gradación cósmica de las organizaciones, en su sentido de las "protoestructuras y pri-

meros gérmenes de las cosas" *(Ideas,* libro 2) y de la tendencia a la forma en todo lo animado. Si Herder pudo vacilar entre la esperanza y el escepticismo en sus pronósticos del futuro humano, Goethe subrayó el escepticismo. Herder había planteado, una vez, la angustiosa cuestión de "si a causa de la concentración de los hombres y de su acrecida sociabilidad, no se han convertido algunos países y ciudades en un asilo, en un lazareto y hospital artificial" (13, 373, véase también 14, 297). Goethe recogió esta idea y la intensificó en el juicio de que como la idea de humanidad acabaría por triunfar definitivamente, se convertirá el mundo, de un modo automático, en un gran hospital y los hombres en enfermeros unos de otros (a la señora von Stein, 8, 6, 87). Afirmó así la duda, que ya apuntaba ligeramente en Herder, respecto a los efectos y al valor absoluto del ideal de humanidad. De este modo, pudo influir en ambos, tardíamente, la crítica de la cultura de Rousseau.

Volvamos al punto de partida de su oposición con Herder, a la problemática de la tradición. Aquí se caracterizaba el sentimiento del presente de Goethe, por su actitud escéptica respecto a la tradición oral y escrita, en general. Sin duda, la crítica pirronista de la Ilustración le había preparado para ello. Pero Goethe sustituyó la motivación negativa del escepticismo de la Ilustración, nacida del desprecio de las debilidades humanas, por una motivación positiva, porque su escepticismo se puso, igualmente, límites. Sintió surgir de los propios contenidos imponderables de su vida, del magma de su propia naturaleza, la dificultad, acaso imposibilidad, de una plena comprensión de uno por otro. "Se puede decir en favor de una tradición oral y escrita lo que se quiera, pero sólo en raros casos es suficiente; pues no puede comunicarnos el carácter peculiar de cualquier ser, ni siquiera en las cosas espirituales" *(I. R.).* Pero cuando, previamente, se ha lanzado una mirada segura y se posee una impresión viva, se puede, ciertamente, leer, oír, pensar y juzgar con el objeto de completarla. Esta era, para Goethe, una receta válida puesto que la empleó en Roma leyendo de nuevo a Livio y a Plutarco. Pero confió mucho más en sus sentidos, mantenidos alertas por la inteligencia, con una fe que más tarde había de adquirir un carácter casi religioso. El historicismo crítico, si bien había de sentir, tan profundamente como Goethe, las fuentes de error y las lagunas de la tradición, sin embargo, considerará la tradición y los restos del pasado más como los platillos de una balanza que fluctúan ligeramente en torno a una línea ideal de equilibrio. Pero Goethe ha sido quizá el primero en establecer como postulado la nece-

sidad de completar siempre una cosa con otra, para así aproximarse todo lo posible al fin supremo de una visión intelectual y viva del pasado.[8]

Fué una fecunda constelación, una de esas polaridades tan preciosas para Goethe, que la lectura de las *Ideas* de Herder la realizara bajo el cielo de Roma. Al puro esfuerzo espiritual de Herder, de la filosofía de la historia obtenida de la tradición, se opuso aquí, inmediatamente, como suprema instancia controladora, la presencia corporal de aquello que quedaba de la vieja Roma. No hay que sorprenderse de que echara de menos algo de corporeidad en la exposición de la era romana por Herder *(I. R.)*. Por las ruinas de Roma hablaba, también, una de las cosas más potentes de la historia, que, hasta ahora, el espíritu de Goethe sólo había tocado periféricamente: el estado. Y un momento, en su vida, ha sentido aquí Goethe, según parece, todo el peso de aquello que el estado significa en la historia. A la crítica de la exposición de la época romana, de Herder, siguen, literalmente, estas memorables palabras: "Actualmente pesa sobre mi espíritu la masa de lo que fué el estado en sí y por sí; para mí es, como la patria, algo excluyente. Y deberíais, en relación con el enorme todo del mundo, determinar el valor de esta peculiar existencia en lo que, sin duda, muchas cosas se achicarán y otras se desvanecerán como humo." Seguía una consideración sobre el Coliseo *(I. R.)*.

Lo "excluyente" en el estado y en la patria no lo pudo soportar Goethe. El estado romano que surgía erecto ante sus ojos, simbolizado por el Coliseo, le infundió, ciertamente, respeto, pero le condujo, al instante, también, a la visión del "enorme todo del mundo", para tener la justa medida del valor, sólo relativo, de esta cerrada individualidad, para poder respirar de nuevo, más libremente.

Nos encontramos al final de las experiencias italianas de Goethe en cuanto se refieren a nuestra investigación. El significado definitivo de dichas experiencias no reside en los particulares contenidos del mundo histórico que aquí conoció y que dejó actuar sobre él, haciendo la selección que hemos visto, sino en que aclaró y llegó a adquirir conciencia de sus métodos de observación, aplicándolos a una contemplación infinitamente enriquecida de la naturaleza y de la obra de los hombres. "Yo no he tenido —escribía en 1786— ningún pensamiento totalmente nuevo, no he hallado nada completamente desconocido, pero los viejos pensamientos han llegado a ser tan precisos, tan llenos de vida, tan coherentes, que pueden considerarse como nuevos." Bajo la gracia del cielo de Italia, aprendió a concebir más claramente, a percibir en su forma lo individual, que, en otro tiempo, había asimilado mediante un

[8] Pero no podemos desconocer que las frases de *I. R.* citadas aquí, pueden suscitar la sospecha de haber sido algo recargadas, posteriormente, por Goethe.

sentimiento borrascoso. La plena vitalidad interna y el carácter imprevisible de la individualidad, retroceden, sin duda, durante su período clásico. Pero la idea de forma, en la que pensó desde muy pronto, cobra ahora su estructura definitiva. Debido sobre todo a que con sus estudios de botánica adquirió un sentido para lo típico, con lo cual aparece fundido siempre todo lo individual. Pero esta fusión, que veía realizarse constantemente en la naturaleza, sólo mediante una permanente comparación de las cosas podía convertirla en conocimiento y sólo por medio de la evolución hacerla comprensible. Así, en una carta a Herder de diciembre de 1786, dice de manera precisa: "La capacidad de descubrir situaciones análogas por muy distantes que estén, y de rastrear la génesis de las cosas, me ayuda extraordinariamente." "Cuando se tienen ojos, basta con ver y todo se desenvuelve", dice en el *Diario*. Palabras sencillas, de significación histórico-espiritual poco común. Aún tendremos que hablar de esto. En una palabra, la idea de evolución, despertada por la contemplación y la comparación sensible, desemboca ahora, en Italia, de modo definitivo, en la idea de individualidad. Los dos pilares principales del futuro historicismo se agrupan en él para sustentar no solamente la historia, sino la vida y el mundo en general. La torrencial movilidad y la plenitud de formas del Todo, que el adolescente había sentido con tanto ardor, recibió, con ello, un curso ordenado y una regularidad. Logró el objetivo que se proponía a su llegada a Italia: "Investigar la verdad en sus elementos más simples" *(Gesch. d. Farb.)*. El interés histórico inmediato estuvo ahora, ciertamente, más estrictamente concentrado en determinados valores que en los primeros tiempos, pero, a la vez, de modo más hondo. El que se ampliara era cosa que dependía de la alternativa de *Daimon* y *Tyche* —demonio y fortuna— en el ulterior destino de Goethe. Un año después de su vuelta de Roma, estalló la Revolución francesa. Ella y sus consecuencias revolucionarias mundiales fueron la *Tyche* en la vida de Goethe.

III. De la Revolución Francesa hasta el fin

Durante la Revolución Francesa y las transformaciones políticas que fueron su consecuencia, hasta la restauración de los viejos poderes en 1815, entra Goethe, por así decir, en un proceso polémico con su propia época, con las fuerzas históricas nuevas que aparecen en ella consecutivamente. Goethe no podía adherirse —salvo ocasionales y ligeras concesiones— ni a las ideas del 89, traducción de lo universal-humano, ni a las ideas de 1813, expresión de un sentimiento nacional y humanitario al mismo tiempo. Sólo la aparición de Napoleón, ocurrida entre tanto, fué acogida diligentemente en su imagen

del mundo, exactamente con la misma diligencia con que ya había acogido a Federico el Grande, cuyo mundo político había, sin embargo, despreciado. Pero la imagen de Federico se esfumó ante la de Napoleón. Lo que desde el punto de vista alemán, al que se debía por naturaleza, le había acarreado el reproche de haber hecho una elección histórico-política falsa. Pero también quien trate de juzgar desde un punto de vista histórico-universal, estimará, fácilmente, que Goethe ha perdido el pleito que sostuvo con las ideas de aquella época y que ha sido refutado por ellas.

Pero juzgando con las medidas que Goethe aplicaba a los fenómenos de la vida, es él quien ha ganado el pleito. Se ha sostenido a sí mismo y ha sostenido su entelequia, frente a poderes íntimamente distantes de esa entelequia. No ha admitido en sí mismo ni una gota de sangre extraña, no ha dejado imponerse desde el exterior ningún fin de su vida. Cabalmente era uno de los principios fundamentales de su concepción del mundo el de que la vida se basa en sí misma y de que todo lo vital lleva en sí mismo su ley y su fin. Las grandes fuerzas que comúnmente se agitan en toda época, cuya evitación se ha censurado a Goethe, deben siempre, para un profundo juicio histórico, estimarse más bien como dinámicas que como fuerzas normativas de obligatoriedad general. Ciertamente, pueden también convertirse en obligatorias y normativas para el individuo, cuando éste cree escuchar en ellas la llamada del destino y de la conciencia y, particularmente, cuando se trata de la defensa de la más natural comunidad de vida, de la nación. Un abandono de la madre nación conduce a lo monstruoso, y con ello también, puesto que naturaleza y ética se confunden aquí, a lo inmoral. A este abandono culpable no se dejó llevar tampoco Goethe a pesar de su posición marginal respecto al movimiento político-nacional. En efecto, su concepción del estado, en el que sólo quiso ver el guardador y administrador del orden civil y de la cultura, le ha impedido atribuir mayor significación al esfuerzo por la liberación política del suelo nacional; como debió juzgar también, con anterioridad, por la misma concepción pacífico-autoritaria, el esfuerzo hacia una violenta reforma del estado. Pero ha permanecido fiel a la cultura alemana, que era para él lo supremo y lo sagrado de su nación hasta en la más recóndita fibra de su corazón.

Afirmar su propia ley de vida contra el ataque de poderes extraños, no significa, y tampoco en el sentido de Goethe, mantenerse alejado de ellos. Pues, no en la rígida perseverancia, sino en la evolución está fundada esta ley; y tampoco únicamente en una evolución que fuese un simple desarrollo del germen en que todo está ya contenido potencialmente, sino en una evolución en intercambio con el hostil mundo circundante. Esta es la alternativa del

Daimon y de la *Tyche*. Como *Tyche* funcionaron para él, como dijimos, los grandes destinos del mundo desde 1789. Después de haber establecido la propia afirmación del *Daimon* en Goethe, tenemos ahora que preguntarnos hasta qué punto influyó esta *Tyche* en su posición respecto al mundo histórico y hasta qué punto ha influído en su ulterior evolución.

La primera mirada a la creación de Goethe desde 1789 muestra que esta influencia sólo de manera mediata podía ser ejercida. El símbolo de su actitud fué el campesino al que contempló trabajando su campo, al alcance de los cañones, durante el sitio de Maguncia en 1793. "El hombre solitario y limitado no interrumpe sus inmediatas ocupaciones, como en manera alguna el gran Todo puede detenerse" *(Annalen)*. Como a un madero en un naufragio se asía a sus estudios, según sus propias palabras, en la espantosa ruptura de todas las relaciones que había experimentado y que debió contemplar de un modo inmediato como participante en la campaña de 1792. La gran frase sobre la significación del día de Valmy (1792), de que a partir de él se abría una nueva época de la historia universal, pudo, en realidad, ser pronunciada a pesar de las dudas suscitadas en contrario por una crítica de las fuentes. Pero entonces fué, solamente, uno de aquellos insólitos relámpagos geniales con los que iluminaba, casi involuntariamente y por un momento, dominios en los que no quiso poner pie. Por sus poesías de la época de la revolución no ha pasado siquiera un soplo de este conocimiento histórico-universal. Pero muestran también, unidas a otros juicios, que tuvo conocimiento de una parte de las causas históricas de la Revolución Francesa, incluso más conocimiento que el viejo Möser, con el que coincidió políticamente, pues ambos reproducían el tipo del reformador conservador que pretende mejorar las cosas desde arriba, gradual y prácticamente. Es significativo en él que la parte de causas de la revolución que conocía, eran, precisamente, aquellas que en la vida social de los hombres podían ser sentidas y contempladas de un modo inmediato. Ya en 1781, con motivo del caso de Cagliostro, tuvo la sensación siniestra de que "nuestro mundo moral y político estuviera socavado por galerías, cuevas y cloacas" (a Lavater). Tuvo presentes los sufrimientos del tercer estado que tenía que desangrarse para mantener el bienestar de las altas capas sociales. Si siquiera hubiesen permanecido sanas y fuertes estas altas capas, y no hubiesen descaecido en dignidad y propia estimación, el poeta de sentimientos aristocráticos se hubiese tranquilizado con esto, porque sin una cierta servidumbre de las clases inferiores no es posible la alta cultura de las superiores. Pero cabalmente sobre esta positiva reciprocidad de servicios de los grandes, se quedó confuso ante la historia del collar, que le conmovió con una fuerza desusada. La interna indignidad del proceso

le horrorizó. Digno de notar y significativo del alto valor que ha puesto siempre Goethe en lo intuitivo en la vida, es el hecho de que, más tarde, por una mirada retrospectiva, ha hecho responsables de una demoledora indignidad exterior en la conducta a los supremos representantes del *ancien régime*. La ostensible sencillez y llaneza en el comportamiento de un Federico II, de un José II, la máxima de que el príncipe es sólo el primer servidor del estado, el quebrantamiento de la etiqueta por María Antonieta, le parecieron constituir la "cabecera de los grandes" en la marcha hacia el sansculotismo (1810, véase mi *Idee der Staatsräson*, pp. 421ss.). Con ello Goethe ha tocado, genialmente intuitivo, una vez más, al profundo problema de si el estado, racionalizado por el despotismo ilustrado, podrá continuar, con resistencia bastante para soportar la forma monárquica de gobierno, es decir, si podría mantener la necesaria distancia entre príncipe y pueblo y la mística necesaria a la idea monárquica. Y, sin embargo, nunca sintió la exigencia de continuar por tal camino, entrevisto por él un momento, para una más profunda penetración en el mundo histórico-político. Frecuentemente ha descubierto más al vuelo que no en empeñada elaboración.

Pues sólo lo formado o lo susceptible de adquirir forma tuvo atractivo para él desde que en Italia logró conciencia de lo que se proponía. Las formas y estructuras de la vida, que buscaba, podían y debían estar colmadas de vida interior, pero esta vida, con arreglo a su exigencia, debía encajarse, en todas sus partes, en el Todo; lo contrario sería un caos. Y este caos aparente que había suscitado la Revolución Francesa, le produjo asco. Acaso la más noble de las creaciones literarias de Goethe entre todas aquellas en las que trató de liberarse poéticamente de la presión de la revolución, sea la *Hija natural* —tan escasamente pudo apreciar el total fenómeno histórico—, la más significativa confesión de lo que, a su juicio, era el sentido o, mejor dicho, la falta de sentido de la revolución. En el quinto acto, el monje pronuncia, en primer lugar estas palabras: "Las piedras encajadas se desprenden, y así se arruina en informes escombros la magnífica visión." Entonces dice Eugenia: "A este reino le amenaza una inminente subversión. Los elementos dispuestos para una vida grande no se quieran abrazar unos a otros, ya por la fuerza del amor, en una unidad siempre renovada."

Un enorme acontecimiento destructor, de la historia universal, se había consumado ante sus ojos y, sin embargo, a su sentir, carecía de sentido. En él creyó tener a la vista una necesidad de la naturaleza, pero sólo la de los arroyos y torrentes que se precipitan unos en otros, provocando una inundación (a Schiller, 9, 3, 1802). Esta impresión no se ha borrado jamás en él. A su relación con el mundo histórico que, como hemos subrayado, había

adquirido ya, prematuramente, un aspecto de disparidad, una oscilación entre el sentimiento de presión y la animación, le ha impreso, de un modo duradero, esa escisión entre lo insuficiente y lo suficiente, que nunca pudo superar completamente. Hasta en los finos epigramas, que tantos dolores del poeta, reprimidos hasta entonces ante el mundo, dejan escapar, latía aún la conmoción de los años revolucionarios.

Nada es más tierno que el pasado;
tócale como a un hierro enrojecido:
y te mostrará, al instante, que tú también
vives en una época caliginosa.

Trescientos años están ante la puerta,
y si se experimentara todo esto,
sólo se experimentaría en tales años,
lo que nosotros hemos vivido en treinta.

Pero también lo que repugnaba al espíritu, lo que le parecía sin sentido y miserable, pudo, finalmente, imprimirle un impulso. Goethe mismo, al final de su vida, ha atestiguado el influjo historicista de la revolución sobre toda su generación y, en consecuencia, sobre él mismo. "Tuvo que despertar en la nueva época el ansia de ver en escena algo más significativo, grandes caracteres universales, acontecimientos más universales. Quien ha sobrevivido a la revolución se siente inmerso en la historia; ve en el presente lo pasado, con una viva mirada que atrae los objetos más distantes" (*Französ. Haupttheater*, 1828, además Eckermann, 25, 2, 24).

Es significativo cómo ya en el año 1793, cuando todavía se encontraba bajo la más fuerte presión de los acontecimientos de la época, la figura de Federico el Grande se elevara ante él como contraste de lo que ahora, en el mundo, había de experimentar. Pues lo ensalzó como el hombre que dominó la opinión, porque la había dominado por la acción (tercera epístola incompleta). Y como "firmísimo rey", con aquella combinación de heroísmo y de paganismo, que ya el joven Goethe hubo de percibir, había de presentarse en una escena de conjuración de espíritus en la segunda parte del *Fausto* que, muy verosímilmente, apareció por los mismos años (HERTZ, *Natur und Geist in G.s Faust*, pp. 155s.). Entonces comienza, para él, si no nos equivocamos, acaso coincidiendo con la paz de Basilea de 1795, con el primer retorno a más pacíficos aspectos en Europa y Francia, una época de intensificada dedicación con temas históricos, que ahora aparecen en mayor medida junto a los estudios del arte y de la naturaleza que hasta entonces le habían ocupado,

y que en adelante no desaparecerán, continuando hasta el fin. Vemos en ella una espontánea reacción del espíritu de Goethe frente a aquello mismo que ha experimentado históricamente y que, sin embargo, no puede someter a forma. Así probó, como se podría suponer, en torno a otras materias históricas, como en una masa de la cual, por lo menos, podían organizarse algunas partes. Pues con respecto al mundo histórico en conjunto, se comportó aún a tenor de las frases que puso en boca del viejo sacerdote en las "Conversaciones de emigrados alemanes" de 1795: "Para el examen de la gran historia no me siento con fuerza ni valor y los acontecimientos mundiales aislados me desconciertan", pero, ciertamente, tenía mucho que contar que estaría lleno de atractivo y de significación humana.

También lo objetivamente importante, por cuanto era obra humana y suponía situaciones en las que se desarrollaba la cultura humana, le atrajo ahora más fuertemente. Para el tercer viaje a Italia, planeado desde 1795, fué bosquejado un esquema de cuestiones concretas, de cuya respuesta habría de surgir una gran obra de conjunto sobre Italia que tendría como tema central la historia del arte, pero con amplias aportaciones sobre la naturaleza del país, historia de la agricultura y también de las condiciones de la constitución política (ya en su segundo viaje a Italia en 1790 se había acercado a la historia y a la constitución de Venecia). Cuando partió en 1797, pero sin pasar de Suiza, ya en la antesala de la tierra de promisión, consagró su interés a un más comprensivo conocimiento del país y de la historia de su cultura, signo esto de la ampliación de su horizonte, hasta entonces reducido por el clasicismo. Los dolores y zozobras que acompañaron a este viaje, pudieron provocar reacciones como la tajante eliminación de cosas pasadas, a tal punto que quemó su propia correspondencia privada en 1797. Pero su ciudad nativa, Frankfort, cuya antigüedad y armonía de pasado y presente había vivido ingenuamente en otro tiempo, la recorrió ahora con la intención del investigador, a quien las cosas visibles y simbólicamente significativas conducen a las capas y rudimentos históricos, y del realista que lleva consigo "bien guardado en una cajita" su idealismo. Si, de este modo, su mirada recayó sobre lo nuevo en el presente, como ahora en el militar francés por las calles, su antipatía contra la revolución y la guerra no le impidió formarse, partiendo de los rasgos particulares de su conducta, una imagen de su espíritu y de la terrible fuerza de su nación. "Animada tendencia de todos hacia un fin", esto era algo que concibió valiéndose de las categorías de su propio espíritu.

En los mismos años de 1795-98, ocurre su dedicación a la biografía de Benvenuto Cellini, que no sólo traduce, sino que acompaña con comentarios

históricos. Por capricho o por inclinación poética, había leído ya una gran cantidad de fuentes históricas y de narraciones. Por primera vez leyó ahora como investigador de la historia, que quiere dar forma a la concepción lograda; y se sintió feliz en su nueva actividad. "La época que he empleado en la elaboración", escribía a Zelter en 1803, es una de las más felices de mi vida.

Así logra abrirse paso un nuevo interés histórico. El espíritu de Goethe, primeramente oprimido, constreñido bajo el peso del terremoto revolucionario, comenzó ahora a dilatarse. Los acontecimientos del mundo continuaban desencadenándose cada vez más impetuosos, pero no hacían ya tanta mella en su corazón como al principio y, al mismo tiempo, la fecunda amistad con Schiller desató sus fuerzas interiores, infundiéndoles más libre movimiento. Dos grandes aportaciones históricas, la *Historia de la teoría de los colores* (concebida en 1798, comenzada en 1805, publicada en 1810) y el ensayo sobre Winckelmann (1805), llevan en sí el color de esta época. El plan de una cuestión propuesta para premio, discutido con Schiller, le llevó, en 1801, a estudios de amplitud histórica universal, que habían de proporcionarle, súbitamente, una concepción de las naciones europeas; comenzó con Portugal y España, con la intención de considerarlas "precisamente por dentro". La propia tendencia interna de su espíritu le inclinó, así, en estos años de clasicismo, más hacia lo típico que hacia lo individual, a una "historia *a priori*" (a Schiller, 1798), a lo "permanente en los hombres", a "una cierta unidad", como en 1801 escribía a Schiller, en que las diferencias entre los casos desaparecían. Pero él mismo no ha llevado más lejos estos ensayos racionalizadores y, al mismo tiempo, psicológicos.

Entonces se produjeron acontecimientos universales que le afectaron profundamente, pero de manera discordante: la batalla de Jena, el ocaso de la libertad alemana, pero, al mismo tiempo, la construcción de un nuevo orden mundial por el más potente hombre de acción del siglo, el que en Erfurt, en 1808, como en igualdad de rango espiritual, le había saludado con las palabras: *Voilà un homme*. El dolor y la conmoción por lo acontecido en Alemania retrocedieron, sin ser olvidados, ante la admiración y la confianza en que Napoleón consumaría su misión mundial, pero también ante la confianza de que la cultura alemana, bajo su dominio universal, no había de perecer, siempre que los alemanes mismos se conmovieran por ella. Para mantener a los alemanes en la conciencia de sí mismos, ideó regalarles, incitado desde fuera, ya en 1807, un "Homero de los alemanes", un libro popular histórico-religioso. Cómo se sintió ahora el árbitro del espíritu alemán para una misión nacional, lo muestra su plan de 1808 de celebrar en Weimar un

congreso de la cultura alemana (Conversación con Woltmann, sept., 1808). Esta época, después de 1806, es notablemente rica en juicios históricos sentidos en particular profundidad y muestra un centelleo de intereses históricos, no sólo encaminados a los hombres, sino también a las cosas del pasado. Contaba ahora de su propio pasado. Era como si una mano suave le introdujera más profundamente en la historia, con lo cual, la propia historia vivida debió imponérsele, finalmente, con interna necesidad, como el objeto que podía despertar el supremo deleite y la fuerza de plasmar. El mismo como sujeto de una evolución individual que, para ser comprendida, había de abarcar toda una época como su espacio vital. Este fué el sentido de *Poesía y verdad*, en la que trabajaba desde 1810. También contribuyó a su redacción el deseo de infundir a su pueblo vencido consuelo y alegría. Así, pues, fué involuntariamente como Goethe pudo contribuir al levantamiento de 1813 que, al principio, no quiso considerar como un levantamiento históricamente justificado. Era la cima del pensamiento histórico y de la historiografía goethiana.

La corriente romántica de la época influyó inequívocamente en este viraje de Goethe hacia la historia. Por él y por el espíritu de su poesía fueron profundamente fecundados los iniciadores del romanticismo, allá por los años del decenio del 90. El romanticismo no hubiera sido lo que fué sin Goethe. Le siguió por el camino, abierto por él tan profundamente como por ningún otro, en busca de individualidad y evolución, tras el interno centro vital movible que existe en todo fenómeno humano, para comprender desde él la abigarrada diversidad y plenitud de formas de la humanidad. No hemos de exponer cómo, entonces, volvieron a divergir, frecuentemente, los caminos de Goethe y de los románticos. Pero es notorio que, precisamente en la época posterior a 1806, Goethe se dejó conducir, satisfecho, por los románticos y sus amigos, a los valores, por ellos descubiertos, del arte y de la poesía nórdico-alemanas. Le ayudaron a encontrar nuevamente el camino, fuera de la estrechez del clasicismo, no tanto hacia el mundo nórdico-alemán solamente, que para él no fué nunca de importancia primaria, como a una apertura universal para el mundo histórico en su totalidad. Este nuevo universalismo fué ahora de otra naturaleza que el universalismo borrascosamente subjetivo y, al mismo tiempo, naturalista, de los primeros tiempos, enrollándose a él en forma de espiral, pero en su plano más alto. Porque asumió *(aufheben)* también lo logrado en la época clasicista, la teoría de la protoforma y de las metamorfosis y la de la interna legalidad, exactamente observable, de los cambios de formas, sólo que ahora esta interna legalidad de las formas fué sentida, más espiritualmente, más idealmente que en la época del clasicismo con su alegría

sensorial. Pero este nuevo universalismo se encontraba, como la inclinación a la historia desde 1795, bajo la influencia de las constelaciones políticas, de los acontecimientos mundiales, con la diferencia de que éstos, en aquella época, le concentraron en sí mismo mientras que, ahora, le impulsaban a más libre expansión y aliento. La liberación de Alemania (1813-14), a la que no había aspirado, fué, cuando la tuvo delante, agradecida y sentida y gozada profundamente. De ello da testimonio su maravillosa pieza de circunstancias, *El despertar de Epiménides,* que también denotaba lo trágico de su propia conducta en esta época, pero encerraba el consuelo de que los dioses le hubiesen mantenido en silencio para poder "sentir puramente". Pero pudo sentir de una manera plenamente pura, en las luchas de liberación de su pueblo, como lo demuestra la pieza citada, no la parte político-nacional, sino, únicamente, la universal-humana. Esta fué la más profunda influencia que la lucha de liberación ejerció sobre él. Como *Poesía y verdad,* libro de consolación de la Alemania vencida, fué la respuesta de Goethe al año 1806, el *Divan oriental-occidental* fué su respuesta a 1813-14. Pues por muy concreto que aparezca el especial contenido poético-humano de esta obra, descansa en una base histórico-universal conscientemente elegida y brota ya de sus versos una experiencia histórico-universal. "Nos conviene en esta época —escribe Goethe (a Boisserée, 14, 2, 14)— medir mezquinas circunstancias privadas con la enorme medida de la historia universal." Poesía y mundo histórico no han estado nunca, antes de él, tan orgánica y, al mismo tiempo, tan conscientemente unidos como en *Diván.* Pues ahora no proyectaba solamente, como en *Götz* y en *Egmont,* su propio yo en un pasado que parecía próximo a él, sino que eligió este muy remoto pasado del Oriente para comprender en él las protoformas y las metamorfosis de la vida histórica en general. Le impulsó una complementaria exigencia histórica. Llamó al *Diván* oriental-occidental, porque aquí el Occidente buscaba su patria en el Oriente. Así, las notas para el *Diván* fueron el último gran lance histórico de Goethe.

Hemos calificado la obra *Poesía y verdad* de cima del pensamiento histórico y de la historiografía de Goethe. Ahora parece haberla sobrepasado con la filosófica tendencia histórico-universal de las notas al *Diván.* Pero esta tendencia le sacó, al mismo tiempo, de lo puramente histórico llevándolo a aquella esfera intemporal-supratemporal a la que había impulsado desde el principio. De nuevo era, como habrá de demostrarse, pasado y presente en una pieza, lo que buscó y encontró en el "Oriente inmutable".

Todos los ulteriores afanes directamente históricos de Goethe, inagotables hasta el fin de su vida, fueron una resonancia de estas tendencias. Así los frutos histórico-culturales de sus viajes por el Rin, el Main y el Neckar

(1814-15), reunidos en su revista *De Arte y Antigüedad* (1816-17). El título de esta revista es, de por sí, significativo. Es inconcebible que, en su época de clasicismo, hubiese atribuído a la antigüedad una posición del mismo rango junto al arte. Observaciones históricas aparecen, además, esparcidas en las recensiones y pequeños ensayos de la última época. Finalmente la investigación histórica sobre Felipe de Neri, el memorable santo de la Contrarreforma, que incluyó en la continuación de las *Excursiones italianas* (comenzada en 1829, pero bosquejada con anterioridad hacia 1810).

Mas para nuestro tema es aún más importante que estas muestras inmediatamente históricas de sus últimos años, la abundancia de pensamientos de vejez esparcidos en aforismos, cartas y conversaciones, que ofrecían el último remate de bóveda de su imagen del mundo. En su creciente etérea transparencia parecían, a menudo, cernirse sobre el terreno de la historia real, aunque despertaban indecibles presentimientos. Pero comparados con todo lo real que con anterioridad y aun ahora, con frecuencia, habría de decir, representan simplemente su más alta sublimación.

Nos encontramos al fin del examen que, desde el punto de vista temporal, genético, hemos realizado de la relación de Goethe con la historia, y tratamos ahora de concebir su historiografía en su real coherencia. Con Herder procedimos de otra manera y tratamos de dar una impresión de sus ideas fundamentales dominantes dentro de cada una de las singulares etapas de su vida. Ya esta diferencia de disposición muestra la diferencia en génesis y estructura de su pensamiento histórico. En Herder floreció éste, con la mayor pureza, en la aurora de su vida; en Goethe, en el ocaso. Sobre ambos influyeron poderosamente los acontecimientos de su época, pero de manera diferente. El pensamiento histórico de Herder fué disgregado por estos acontecimientos, porque reaccionó éticamente, de un modo violento e inmediato, sobre ellos. Goethe los ha manipulado más lentamente, menos visiblemente, pero al fin, de una manera más intensa y combinada. La interna teleología y coherencia de su total evolución fué incomparablemente más grande.

Así, pues, pondremos como fundamento del siguiente ensayo el momento de madurez. Lo especial de los primeros estadios, anteriores a 1795, así como las transformaciones ocurridas incluso durante la época de madurez, pueden postergarse, sin menoscabo, ante la necesidad de lograr una imagen armónica de lo permanente en lo mudable.

PARTE SISTEMATICA

I. Supuestos fundamentales

Tenemos que seguir el consejo que Goethe se dió a sí mismo en Italia: "Investigar la verdad en sus elementos más simples." Ciertamente ofrece materia para la más sutil investigación de su tejido espiritual y el análisis moderno la ha llevado a cabo. Pero si no se consigue hacer resaltar, cada vez más resplandecientes, las sencillas líneas fundamentales, tal análisis nos desvía en vez de conducirnos a Goethe. Por la enorme carga de valores culturales transmitidos que soporta nuestra vida y que el historicismo ha aumentado, merece la pena de hallar el medio de dominarla espiritualmente. El historicismo debe tratar de curar las heridas que ha infligido.

Trata de erigir sus más elevadas construcciones basándose en la relación entre la personalidad y el mundo exterior, allí donde le es permitida una penetración en lo personal. Así, también, cuando trata de conocer la historia de su propio origen. El mundo espacial y el mundo temporal deben ser interrogados sobre su manera de influir en los hombres y deben observarse las reacciones elementales de éstos sobre aquéllos, antes que todas las conexiones más sutiles.

Möser se nos aparece, en su esencia más íntima, simplemente como el docto patricio de su nativa Osnabrück. Winckelmann trocó, plenamente, su horrenda existencia de larva en el norte de Alemania, por su vida de mariposa en Roma. A pesar de, o más bien precisamente por su sentido universal de lo original y de lo desarrollado, Herder no ha dejado marcarse tan profundamente en sí mismo, como pudo hacerlo Goethe, ninguno de los colores locales por los que atravesó en el curso de su vida. Goethe ha vivido tan intensamente Frankfort, Estrasburgo, Weimar e Italia que pueden seguirse las huellas duraderas que en su ser y en su pensamiento dejó lo peculiar que acogió en cada caso. Pero a tal punto las había absorbido tiñéndolas con su propio color que se le podía calificar al mismo tiempo como arraigado en su mundo exterior y como extraño a él. Así también el *Fausto* absorbe y supera las huellas innegables del estado de espíritu en que lo iba creando, trasponiéndolas en una unidad más alta y firme. También se puede decir del pensa-

miento histórico de Goethe que convierte en aire puro de las alturas toda suerte de aromas de la tierra y de la época que, sin embargo, se pueden reconocer todavía. Para comprenderlo del todo, piénsese en su opinión de que para tener experiencia del mundo hay que llevarlo ya en sí mismo, por anticipación (Eckermann, 1824). "Quién puede decir que tiene experiencia de algo, si no es antes un experimentador" (Ed. del Jubileo, 23, 307). "Se mira lo que ya de antemano se sabe y se comprende" (Conversación con von Müller, 1819). El fundente unificador para todo lo recibido del espacio y del tiempo lo llevó en sí desde el principio y estaba místicamente convencido de que existía una misteriosa afinidad primitiva entre el armónico *a priori* de su espíritu y los cambiantes contenidos de su experiencia.

Para poder tratar de tal suerte todo lo experimentado aisladamente, preservarlo, dominarlo y potenciarlo debió "levantar ligeramente el movedizo pie". "¡Pues nada de dedicarse por profesión! —decía en 1807 a Riemer—, esto me repugna. Todo lo que pueda quiero hacerlo jugando... No me entrego a ningún instrumento. Y toda profesión es un instrumento." Este espíritu lúdico podía manifestarse con la mayor seriedad, especialmente en la esfera tan suya de la creación artística, pero tampoco se desmiente en la genialmente ágil movilidad de su pensamiento histórico, que ya caracterizamos en la introducción. Esta ocupación fué, entre todas, la que ofreció con menor sistema y consecuencia. Y, sin embargo, mediante aquella fuerza anticipadora de su espíritu, ha logrado una coherencia sistemática que, sin duda, habrá que mostrar también con mano ligera y de modo que no huela a nada de "profesión".

En nuestra primera ojeada, partimos del primitivo impulso arqueológico que se muestra ya en su niñez. Le vimos ya manifestarse en Italia y en ulteriores viajes y los diarios de viaje y los relatos de su vejez lo muestran apercibido, en todo momento, a descender del coche para contemplar, meditabundo, aquí una vieja iglesia o aldea, allá una antigua muralla. El espectáculo de viejos utensilios, armas, vasijas, sellos y esculturas, dice, una vez, en la vejez *(El Gil Blas alemán)*, nos produce siempre un sentimiento de simpatía que nos mueve a enterarnos de cómo iban las cosas entonces, en la época que lo creó. Sin duda que a veces se subleva su innata exigencia de sentido y conexión de los fenómenos, cuando se le ofrecen restos del pasado amorfos y gastados. Así en 1801, cuando encontró en la comarca de Pyrmont recuerdos romano-germánicos. Pero se mostró la fuerza de aquel impulso primitivo que le obliga a detenerse y hundirse de nuevo en el maravilloso sentimiento de unidad de pasado y presente. "Ya puede uno defenderse y girar como quiera, manifestar tanta repugnancia como es posible ante esos empeños

que nos llevan de lo incierto a algo más incierto todavía, el caso es que se encuentra uno como cogido en un círculo mágico, se identifica el pasado con el presente... y, finalmente, se siente uno en la más agradable situación porque imagina por un momento que se ha logrado convertir en intuición inmediata lo inaprensible" *(Annalen)*. Este mismo motivo, sólo un poco cambiado, se entreteje ingeniosamente en las *Afinidades electivas* (II, 2).

Debe uno tratar de aproximarse, por los caminos más diferentes, a este sentimiento de unidad de Goethe. Por altamente individualizado y por diversamente matizado que estuviera, ocultaba, sin embargo, como ya indicamos, algo de la herencia espiritual del movimiento de la Ilustración. Este había llevado ya, a su manera, a un sentimiento de unidad entre el pasado y el presente, establecida, es verdad, con un pensamiento mecanicista. La vida histórica le parece, por principio, análoga en todas las épocas y dominada por las mismas potencias de la razón y de la sinrazón humanas. Sólo que las cantidades de lo racional y de lo irracional fueron distribuídas diferentemente entre el pasado y el presente.

Pero con esto coincidía el sentido de la unidad de todo lo humano y la universal curiosidad y receptividad para las partes más remotas del Cosmos histórico humano que encontramos ya en Voltaire y que volvemos a encontrar en Goethe. A pesar de todo lo que le separaba de él, Goethe le llamó, ya en la vejez, una fuente universal de luz y atestiguó expresamente (Eckermann, 1830) lo que le había costado precaverse contra su influencia. Voltaire, con su energía encaminada a la cultura, significó más, para él, que el igualmente bien conocido Montesquieu con su utilitarismo de hombre de estado enderezado a lo institucional.

Pero, en realidad, no se pueden desconocer, en manera alguna, los puntos de partida que, para el pensamiento histórico de Goethe, se encontraban ya en muchos respectos en el movimiento de la Ilustración. Ambos buscaron más lo humano en lo histórico que lo histórico en los hombres. Sólo que Goethe tropezó en su camino con mayor volumen de lo histórico humano. Un punto de partida más particularmente común y, por ello, más coherente —y en el que avanzó más— fué la creencia de Goethe, que dimanaba del sentimiento de unidad de todo lo humano, en que había un mundo de valores de lo bueno y de lo bello común a todos los pueblos, "en el que todos se parecen necesariamente" (notas al *Diván*). Incluso de las verdades de la religión natural y de una especie de religión primitiva de la pura naturaleza y de la pura razón, ha hablado Goethe en la vejez *(Dicht. u. Wahrh.* I, 4; von Müller, 1821; Eckermann, 1832), sin duda, representándosela mucho más espiritual y más creadora, en el sentido de sus protofenómenos, de lo que los

hombres de la Ilustración lo hicieran, cuando pusieron en forma de catecismo el mezquino contenido de una religión natural. Las ideas religiosas, comunes a todos los pueblos, fueron para él eternamente recurrentes, sólo que en fórmulas mil veces individualizadas, misterioso don de un supremo poder en la vida, con las cuales un atento investigador podría componer una especie de alfabeto del espíritu universal (von Müller, 1818). Después de todo, había en esta confesión de vejez de Goethe, como en la "revelación primitiva" de Herder en *Los más antiguos testimonios,* un trozo de la Ilustración interpretado místico-románticamente. Entonces comenzó a desarrollarse, públicamente, la polémica entre el viejo racionalismo y la nueva fe cristiana que se creía superior y en ese momento, Goethe no ha titubeado en reconocer que el racionalismo coincidía con lo que aceptaba la más depurada filosofía (von Müller, 1823). Juicios históricos aislados de Goethe, corroboran esta coherencia de su pensamiento. Cuando en los comentarios al *Benvenuto* califica a Savonarola de monstruo grotesco y, en la *Historia de la teoría de los colores* caracteriza los excesos religiosos de la época de la revolución inglesa como extravagancias y "monstruo del día", se ve a Voltaire riendo de buena gana y mirándole por encima del hombro. Los últimos motivos de esta aversión no fueron en él los mismos que en Voltaire. Este se revolvió contra lo considerado superficialmente como contrario a la razón, Goethe contra lo considerado, en un profundo sentido, como contrario a la naturaleza. Sin embargo, una línea clara conduce aquí de Voltaire a Goethe. ¿Es necesario recordar que también la intención cosmopolita de Goethe, que, como dijo en cierta ocasión, se cierne como un águila sobre los países con libre mirada (Eckermann, 1832), ha nacido en el seno del movimiento de la Ilustración? Su concepción del estado, que ya repetidamente ha sido aludida, su manera de tratar la Edad Media y aun otros muchos rasgos nos mostrarían el mismo color de origen. Pero jamás son meros residuos de los juicios de la Ilustración. Aun en los casos en que podrían aparecer como tales, están, sin embargo, cargados de un nuevo contenido sentimental mediante el cual contrastan íntimamente todavía con más fuerza con los juicios comunes de la Ilustración que ya lo hicieran los rasgos análogos que encontramos en Herder. Pero la ley de continuidad, que da a la Historia del espíritu su interna unidad y su valor de concepción del mundo, se confirma aquí también. Que el movimiento de la Ilustración era capaz de proporcionar a un Goethe, si no piedras de sillería, al menos un terreno allanado para la construcción de su propio mundo, nunca se deberá olvidar.

Dijimos en el capítulo de Möser que la Ilustración al tiempo que emancipaba a la razón humana del dogma y de la tradición, lanzó, al mismo

tiempo y sin quererlo, el toque de diana a las fuerzas irracionales del alma. Sensibilidad y razón razonante, orgullo del presente y pasión prerromántica marchaban juntos como una extravagante y desigual pareja que recibían mutuos reflejos. Pero entonces ocurrió en el *Sturm und Drang* la profunda ruptura, la percepción de la unidad y totalidad de todas las fuerzas del alma en general y, al mismo tiempo, la de su individualidad y la del origen de todas las individualidades y de sus gradaciones a partir de la naturaleza infinitamente creadora, a partir del universo. Nueva y sin precedente en la evolución del espíritu occidental fué la pieza central de esta serie de ideas, la fuerte y determinada vivencia de la individualidad. Fué fundida en seguida con la idea de evolución, por el joven Herder, y luego, por el joven Goethe. Ello aconteció sobre suelo protestante y no sin conexión con el despertar de la vida personal de las almas por obra del pietismo. Una animadísima visión del universo, polarmente distinta del mecanicismo de la Ilustración, con el inquieto dinamismo de sus fuerzas espirituales-naturales que surgen diversamente graduadas de su invisible seno, con el cual, sin embargo, permanecieron siempre inmanentemente unidas y al cual habrán de retornar alguna vez —tales fueron las ideas con que se mezcló la trama neoplatónica en el tejido del espíritu occidental.

Así, pues, la concepción del mundo de Goethe, que constituye el fundamento de su pensamiento histórico, representa, si se prescinde de la experiencia de la individualidad y de su evolución, una síntesis de elementos neoplatónicos y de elementos de la Ilustración, como ya Herder la había emprendido aunque no de manera tan completa, como ya había sido realizada también, aunque en forma más débil, por otros escritores del siglo XVIII, pero que fué enormemente profundizada por él gracias a la característica fuerza de su nueva experiencia de la individualidad. Cómo sintió Goethe en neoplatónico durante toda su vida, cuán correctamente interpretaba, por consiguiente, al amado Spinoza, son cosas que han sido recientemente reconocidas, cada vez con mayor claridad (Burdach, Franz Koch). De este modo se ha puesto de manifiesto que las ideas neoplatónicas penetraron en él, en su juventud, la mayor parte de las veces no en forma original, sino reiteradamente refundidas con la mística cristiana, principalmente pietista. Pero lo original fué el modo como, por sí mismo, descompuso nuevamente estos elementos y se incorporó, por la más interna de las afinidades electivas, los que le convenían. Acaso sea el testimonio más significativo, si es que lo ha menester, un verso poco conocido del Preludio teatral de 1807, originado en los años de su estudio especial de Plotino (desde 1805) y nacido del dolor y de la recuperación de los años de desgracia de 1806-07:

Así en lo pequeño como en lo grande
actúa eternamente la naturaleza,
opera el espíritu humano; y ambos
son un reflejo de aquella luz primera en lo alto,
que, invisible, ilumina al mundo entero.

Lo que le atrajo a la imagen del mundo neoplatónica no fué solamente la derivación de la totalidad de lo experimentado, también de la naturaleza que incluía al espíritu humano, de una suprema fuente primera inescrutable y con ello el ennoblecimiento de la naturaleza y el consuelo universal de una construcción gradual del universo hacia una pureza cada vez más alta. Todo esto, acaso hubiese bastado a una mera necesidad especulativa. Pero su más íntima naturaleza anhelaba más de Dios. Tan pronto como, en Italia, llegó a plena claridad sobre sí misma, se entregó a un crear incesante, a un devenir y desarrollarse, a una transformación de sí, permaneciendo, sin embargo, el mismo, a la individualidad, que era, al mismo tiempo, fluyente y permanente, a las protoformas de la naturaleza y de la humanidad y a sus incontables metamorfosis. La imagen neoplatónica del mundo, aunque se fundaba en la emanación (o dicho más exactamente, en la irradiación) y no en la evolución, aunque tocó el principio de la individualidad, pero sin agotarlo y le planteó, también, extrañas exigencias ascéticas, contenía, sin embargo, tan inquieto dinamismo y, al mismo tiempo, tanto movimiento y espacio en que desarrollarse para el individuo, de lo contrario perdido irremisiblemente en el mundo, que pudo convertirse en el punto de partida de la propia concepción del mundo de Goethe. Y al mismo tiempo se le funde con la imagen del mundo que le proporciona Spinoza, le ofrece mucha permanencia en el cambio, mucha consistencia última por encima de toda la agitación sin sosiego, como pedía su alma que podía contemplar todo el empuje y toda lucha del mundo como eterno reposo en el seno de Dios.

Goethe y Plotino pensaron con preferencia por imágenes, como antiguamente Heráclito —pensar por imágenes es un tipo de la vida espiritual humana en general, que se reproduce eternamente—. Conduce, por sí mismo, a una visión de la vida más agitada y dinámica, mientras que el pensamiento conceptual abstracto actúa más estáticamente. Puede traernos, además, al presentimiento de la συμπάθεια τῶν ὅλων, que las cosas esparcidas por doquier se corresponden unas con otras, que a todo acontecimiento de la vida individual corresponde un acontecimiento análogo en otro lugar del Todo, que movimiento, conexión y unidad dentro de la mayor diversidad, pertenecen a la esencia del mundo.

Así, la más alta aportación, en materia de concepción del mundo, de Goethe consiste en haber refundido el pensamiento de Heráclito y el pensamiento eleático, el eterno devenir y el eterno ser —"Permanencia en el cambio"—. Pero del eterno ser sólo fueron discernibles para él las leyes eternas de un eterno mudar. En éstas estuvo perdido desde Italia, sin que por ello perdiera un momento el goce y la simpatía para todo lo temporal y pasajero. Por ello pudo ya regocijarse con el símbolo del jardín de "cómo se encadena lo pasajero y lo durable" *(Afinidades electivas,* II, 9). Pero esta necesidad de leyes eternas era, nuevamente, algo que le unía al movimiento de la Ilustración. Aquí reside, sin duda, el punto más profundo de su continuidad con la Ilustración. Como ella, Goethe aspiró a un elevado punto de vista supratemporal frente al acontecer en el tiempo. Sólo que fué elegido de una manera del todo diferente, más neoplatónica precisamente que el de la Ilustración. Y como acontece con frecuencia, que se suele negar violentamente una continuidad, a pesar de todo existente, cuando se trata de satisfacer una común necesidad por caminos totalmente diferentes, así Goethe, en este punto, ha trazado, tajantemente, la línea de separación entre él y la Ilustración. Ha reprochado al "presuntuoso" siglo XVIII la "cultura del entendimiento", porque buscó las leyes eternas del ser con el entendimiento en lugar de con la razón, que era para él el conjunto de todas las más elevadas fuerzas del alma. Y porque las leyes del ser que se corresponden con el entendimiento produjeron una estática muerta y no una vital dinámica del mundo. "Pero la divinidad —decía a Eckermann en 1929— es efectiva en lo vivo, pero no en lo muerto; está en lo fluyente, en lo mutable, pero no en lo logrado, en lo anquilosado. Por esto, la razón, en su tendencia a la divinidad, sólo se ocupa de lo fluyente, de lo vivo; y el entendimiento de lo logrado, de lo anquilosado, para servirse de él."

El concepto goethiano de ley fué, pues, totalmente distinto del de la Ilustración, totalmente libre de elementos matemáticos. Las leyes de Goethe, dice Gundolf muy certeramente, son verdaderos individuos, fuerzas estructurales firmemente expansivas, misteriosamente inherentes a la vida en continuo movimiento.

Así logró Goethe, en sí mismo, un equilibrio ideal entre devenir y ser, entre lo mudable y lo permanente, entre lo histórico y lo suprahistórico-intemporal. Pero ahora se suscita la grande y difícil cuestión de si, por este medio, podía justificar, en toda su amplitud, los fenómenos y la esencia del mundo histórico. Y de si, en aquellos casos en que con su máxima de unión de ser y devenir no ha podido penetrar plenamente en el mundo histórico, hay que buscar la causa de ello en esta máxima misma o en otros factores de

su vida. Esta cuestión, a la que ahora se ha de responder poco a poco, será considerada más de cerca a través de una serie de juicios desfavorables de Goethe sobre la historia en general.

II. La posición negativa frente a la historia

Los testimonios de desagrado de Goethe para con la historia aparecen como un bloque en el camino que quisiéramos abrirnos ahora hacia el mundo de las ideas históricas de Goethe. En el examen genético vimos ya, repetidamente, una obscura desazón sobre ciertas impresiones del pasado. Pero retrocedió, hasta ahora, frente al cuadro de una creciente y cada vez más fecunda participación de Goethe en la historia. Mas la cadena de veredictos sobre la historia, que va desde la burla del primer *Fausto* sobre el cajón de basura y la trastera del pasado hasta las frases de 1828 de que la historia es lo más absurdo que puede existir (von Müller), es tan estrecha, que parece como un no, siempre repetido, del más profundo sentimiento de Goethe, que protestara contra todas las afirmaciones de su sentido histórico. Tenemos que habérnoslas aquí con uno de los más difíciles problemas de la comprensión de Goethe.

Hay que fijar y separar los motivos y argumentos que pueden percibirse, o de algún modo barruntarse, tras aquellos veredictos. Se ha estimado que, entre otras razones, el distanciamiento de Goethe de la historia obedece a la insatisfactoria situación de la historiografía de su tiempo. Explicación que es, a su vez, muy poco convincente y superficial. Es posible que le aburriera la erudita historia académica de los profesores alemanes de entonces. Pero también existía la brillante historiografía de los grandes hombres de la Ilustración desde Voltaire a Gibbon, a quienes entonces Schiller emulaba. Es posible también que precisamente el falaz brillo "ilustrado" de esta historiografía, en contradicción con su propia comprensión del mundo, haya sido captado sagazmente por él. Pero conoció y dió la bienvenida desde el principio a los gérmenes de una elaboración de la historia más profunda y llena de vida. El grandioso programa de Möser para la *Historia de Osnabrück* fué impreso en los mismos *Cuadernos de estilo y arte alemanes* (1772-73) que contenían su ensayo sobre la Catedral y Möser, con su nueva riqueza en sentimiento histórico, fué durante toda la vida la debilidad de Goethe. Y las *Ideas*, de Herder, esta nueva y gran trayectoria histórico-universal, las leyó en Italia, con reservas, ciertamente, pero, como ya vimos, predominando la admiración. La historia romana, que inauguró la ronda de la moderna historiografía, le afectó casi como una revelación, en todo caso como la satis-

facción de un propio y antiguo deseo de conocimiento. No se debe olvidar tampoco, que Goethe, como demuestran sus *Diarios,* leyó, no sólo a los modernos, sino también a los antiguos historiadores y siempre reanudó esta lectura; y, no sólo a los historiadores: leyó también las fuentes mismas, como, por ejemplo, memorias y autobiografías, de las que brotaba para él una vida histórica lozana y directa. En una palabra, estaba rodeado de una campiña suficientemente verde, de una tierra fecunda que pudo atraerle a la historia y, realmente, le atrajo. Acaso se podría señalar un segundo motivo, de naturaleza más general, que pudo haberle mantenido alejado de la historia. Se atrevería uno a decir que se enfrentó con la historia como artista, y con la soberanía del artista y que, por ello, castigó con el desprecio a aquella parte de la historia que no se dejaba ver ni formar artísticamente. Pero ésta sería una explicación demasiado sumaria. Se suscitaría, al instante, la recíproca de por qué se le antojó amorfa una parte tan grande de la historia. Frente a la naturaleza no se ha mostrado, en manera alguna, como simple artista plasmador, sino como pensador e investigador que, a pesar de sus dotes de visión artística, investigó, sin embargo, con severidad inductiva las formas y las leyes objetivas del acontecer en la naturaleza. Acaso lo primario de su ser consiste realmente (como Cassirer, *Freiheit und Form,* p. 382, expone certeramente), no en su capacidad de artista, sino en una más alta fuente, común a la capacidad artística y al poder de investigación, a la que se podría denominar, simplemente, su fuerza formadora.

Se le debe interrogar más concretamente por las razones de su desagrado. Y, entonces, aparece inmediatamente un motivo que se levantaba contra un determinado rasgo de la historiografía de aquella época: el sentido pragmático en la manera de tratar los grandes acontecimientos políticos, las llamadas acciones capitales y de estado. Ya el primer *Fausto* hacía befa de las excelentes máximas pragmáticas que van bien en la boca de muñecos. Y en la recensión del *Amor a la patria,* de Sonenfels (1771) (que bien se podía tolerar a Goethe, por razones internas) hizo befa, más que nunca, de la mezquina manera de explicar los resultados de la vida de los grandes hombres como Licurgo, Solón, Numa, por claros y determinados principios y fines políticos. "¡Razonar ilustrativamente sobre misterios (¿pues qué grandes hechos históricos no son misterios para nosotros?) a los que sólo puede llegar por presentimientos el espíritu que sienta más profundamente!" Omitimos otros testimonios y afirmamos que, aún en sus últimos años, trató con ironía las llamadas exposiciones pragmático-históricas *(¿Opina el hombre?)* y que ha calificado de eufemismo toda la historia escrita (a Rochlitz, 1829).

Se agitaba en la sombra algo más que la simple oposición de un profundo

sentimiento de la vida contra las motivaciones superficiales de los pragmáticos. El elemento subjetivo que se halla inseparablemente unido a toda la tradición y consideración históricas le puso en guardia contra ellas. Esto se infiere, singularmente, de la célebre conversación con el historiador de Jena, Luden, sobre el valor de la Historia (1806). Cuando Luden le objetó la posibilidad de superar las lagunas y las contradicciones de la tradición por medio de métodos críticos de investigación y de llegar a la verdad, le respondió Goethe que tal verdad sería una verdad subjetiva, no una verdad objetiva indiscutible. Cuando vió cómo los sabios, con igual agudeza o con la misma falta de ella, llegaban a opiniones históricas tan diferentes, le entraron ganas de sonreír. "Así que todo lo histórico es para nosotros algo sorprendente e inseguro; y, si se reflexiona un poco, resultará ridícula la pretensión de convencernos, con certeza, de un remoto pasado" (a Zelter, 1824). Sólo donde creía haber hallado y estructurado una verdad objetiva, se sintió, desde que llegó a poner en claro sus ideas, afianzado en los fundamentos de su ser. "Toda mi época se alejaba de mí —decía en 1824 a Eckermann—, pues estaba totalmente encerrada en una tendencia subjetiva, mientras que yo, en mi esfuerzo objetivo, estaba en desventaja y enteramente solo." Como verdad plenamente objetiva consideró los resultados de sus estudios de la naturaleza, también como verdad objetiva la obra de arte, a la que daba forma, porque nacía de la interna legalidad de la naturaleza. Toda la coherencia de su concepción del mundo, lo que se ha caracterizado como su idealismo objetivo, juega interiormente aquí. Era el "hombre guiado por Dios" que, para elevarse a la pura naturaleza de Dios, evitaba, con preferencia, las turbias esferas en que la subjetividad no podía ser superada.

Esto se puede fundamentar aún más exactamente. Como verdad objetiva consideró los resultados de sus estudios de la naturaleza porque los había visto, los había aprehendido con sus sentidos y, lo así captado, lo había penetrado espiritualmente.

Entonces tienes que confiar en los sentidos,
nada falso te dejan ver,
si tu inteligencia te mantiene alerta.

Era el hombre de la más sensible actualidad, a decir verdad nunca de ésta sólo, pero maravillosamente pertrechado, física y psíquicamente, para captar los fenómenos que le salían al encuentro por su forma y contenido, por su sentido y su ley. "Toda la naturaleza —decía a una joven amiga (Rosette Städel, 1814)—, toda brizna, toda palabra o mirada le hablaba,

transformándose en sentimiento e imagen en su alma." Este fué su "pensar objetivo", del que habló él mismo; que, naturalmente, siempre se forma y manifiesta en presencia del objeto (a Boisserée, 1822). Comparado con aquello que le proporcionó la presencia de los fenómenos, podía muy bien parecerle, a veces, el pasado, como un libro cerrado con siete sellos. Pero éstos se deshacían tan pronto como su espíritu chocaba con una humanidad, formada, que hablaba todavía un lenguaje vivo, con la obra de arte, sobre todo. El pasado histórico, en conjunto, continuó siendo para él, acaso de un modo permanente, un oscuro cielo nocturno del que se destacaban, únicamente, masas de relucientes estrellas. La profunda oscuridad del fondo pudo, sin duda, inspirarle aversión, como el caos.

Redobla el resplandor de las estrellas,
el Todo será eternamente tenebroso.

Estas son las profundas razones por las que hizo resonar, una vez y otra, el escepticismo pirrónico, estimulado ya por la Ilustración, contra la tradición histórica. Aparece ahora bastante paradójico que él, que tenía tan implacable mirada para lo legendario, se hubiera ejercitado en la crítica de las leyendas en el problema de Moisés, y, a pesar de su aversión para todo lo ilusorio e inseguro de la historia, saliera a veces en defensa de las leyendas contra la moderna crítica de las fuentes. Ahora llega éste, decía a Eckermann en 1825, y declara que no han vivido nunca Lucrecia y Mucio Scévola. ¿Qué deberíamos hacer con una verdad tan mezquina? Si los romanos fueron bastante grandes para inventar tal cosa, igualmente deberíamos ser lo suficientemente grandes para creerla. Algo semejante dice de la Biblia. La cuestión de lo auténtico y de lo apócrifo en ella sería sorprendente. Auténtico sería lo plenamente admirable, lo que estuviera en armonía con la más pura naturaleza y con la razón, lo que sirviera, aún hoy, a nuestro más elevado desarrollo. Apócrifo, lo absurdo, lo vacío y estúpido, lo que no produce ningún fruto, al menos ninguno bueno (Eckermann, 1832).

Se presiente ya cómo se resolvía, para él, la paradoja. Para él no había ninguna contradicción entre un recelo general contra la tradición escrita y la confiada aceptación de tales tradiciones que se legitimaban, a su parecer, mediante un interno contenido vital. Fueron para él tan "auténticas", tan válidamente verdaderas y objetivas, como la obra de arte formada en consonancia con la interna legalidad de la naturaleza. "Sólo es verdadero lo que es fecundo." "He observado —escribía a Zelter (1829)— que considero verdadera la idea que es fecunda para mí, la que se ajusta al resto de mi pensa-

miento y, al mismo tiempo, me beneficia." Cuando me he apropiado, explicaba en *Poesía y Verdad* (III, 12), lo interno, el sentido, lo original divino, eficaz e imperecedero de una obra del pasado, no me dejo arrebatar este fundamento por ninguna crítica destructiva que sólo puede alcanzar lo exterior de esta obra. Aún otro testimonio característico. "En los cuadros, pero todavía más en los dibujos, todo estriba en la originalidad. Por originalidad no entiendo que la obra sea precisamente del maestro a que se atribuye, sino, que, originariamente, sea tan genial, que merezca, en todo caso, el honor de un nombre célebre." (a Rochlitz, 1815). La simple facticidad no fué tampoco para él una auténtica verdad. Todo se hace incierto cuando se pone su mira principal, únicamente, en las relaciones contingentes de las cosas terrenas *(Hist. de la teoría de los colores)*. De este modo sacó la última consecuencia de la crítica pirrónica de la Ilustración, para superarla a su manera. Pues se construyó un elevado reino de la verdad en el que sólo encontró puesto lo que es conforme a la naturaleza de Dios, lo creador, lo que reporta óptimos frutos. Así transformó completamente, como Cassirer *(G. u. d. geschichtl. Welt,* p. 23) ha observado ya con justeza, la doctrina de la certeza histórica. Se podría objetar que su esfuerzo objetivo amenaza aquí, súbitamente, convertirse en una grandiosa subjetividad y en una especie de creencia en la inspiración. Pero el sentimiento de una unión completa de su propia naturaleza con la naturaleza de Dios era, por el momento, la gran fuente de fuerza de su pensamiento. También estaba libre la envanecedora ilusión de conquistar la suprema forma absoluta de la verdad. "Lo verdadero, identificado con la divinidad —dice en 1825 *(Ensayo de una meteorología)*— no se puede reconocer nunca, por nosotros, directamente; lo vemos, únicamente, en reflejo, en ejemplo, en símbolo." Finalmente, lo que estaba oculto en su juicio de las leyendas era sólo el lenguaje de su mundo conceptual peculiar, una médula de verdad válida también para nosotros. Era una profunda visión, histórica también, la que le decía que la tradición manifestada como leyenda, podía poseer un valor de verdad, independiente de su facticidad. Con ello se anticipó en algo a la alta crítica histórica que pudo dotar de nueva vida a aquello que había recusado la simple crítica de la autenticidad.

Pero la transformación de la doctrina de la certeza histórica tuvo aún ulteriores consecuencias que han llegado hasta hoy y que, cabalmente, ahora han recobrado nueva vida. No los "hechos", sino los contenidos espirituales del pasado, aprehendidos por la intuición, era lo que le parecía lo cierto. Y los hechos se le antojaron, al mismo tiempo, lo pasajero frente a los contenidos espirituales siempre renovados. "Las ideas vuelven, las convicciones se perpetúan; las situaciones pasan irrevocablemente" *(Max. u. Refl.)*. Con ello

justificó, por anticipado, los esfuerzos de la moderna historia del espíritu. Solo que ésta permanece también, más escéptica que Goethe, consciente de sus *a priori* subjetivos y piensa, prescindiendo de los más modernos extravíos, de manera diferente que Goethe sobre la relación de la crítica y de la intuición. Quiere siempre reunirlas y no emplear una sin la otra. Por el contrario, Goethe, como ya hemos observado anteriormente, las hizo funcionar una al lado de otra, no ambas a la vez, y despreció la significación de aquello que calificó como crítica de lo externo, del simple cuerpo de la tradición. A tal punto que, sin duda, es aquí donde se separan los derroteros de Goethe y del historicismo crítico. Sin embargo, no se debe pensar que esta separación es demasiado profunda y radical. Allí donde crítica e intuición se le aparecieron tan creadoramente unidas como en la *Historia romana* de Niebuhr, se dejó ganar inmediata e íntimamente y sintió una afinidad espiritual. "La separación entre poesía e historia —escribía en 1811—, es algo que no tiene precio, puesto que, así, ninguna de las dos es destruída, antes al contrario, queda fortalecida, más que nunca, en su valor e importancia."

También podían desarrollarse fermentos positivos para el pensamiento histórico de su desagrado por la historia. Pero todavía no hemos conocido plenamente los motivos de este desagrado. En la *Historia de la teoría de los colores* imputó a la historia universal lo incalculable y lo inconmensurable. Con ello ponía ya en entredicho el valor de su real contenido. Ley y contingencia, estimó, se engranan en ella, pero el hombre especulativo incurre, frecuentemente, en el pecado de confundir una con otra, con lo que vuelve a desembocar en su crítica del carácter subjetivo de la historiografía. Acaso sea la naturaleza el único libro, dice en las *Excursiones italianas,* que ofrece en todas sus hojas un gran contenido. Mejor sería volverse inmediatamente a la naturaleza que afanarse en torno a las escorias de los siglos pasados *(Annalen,* 1812). Y en el diálogo de vejez con el canciller Müller, en el que calificó a la historia universal del mayor absurdo que darse puede, prosigue: "Si éste o aquél muere, si este o aquel pueblo desaparece, me es lo mismo; sería un insensato si me contristase por ello."

No siempre opinó con tanta dureza. Pero la profunda aversión que le producía la composición material de la historia que resplandece en tales frases y en muchas otras, fué sólo la expresión de la incapacidad de poder dominar espiritualmente la materia histórica, de dominarla tan plenamente como creyó dominar, paso a paso, la naturaleza, apta para la investigación, mediante el principio heurístico de la protoforma y las metamorfosis. Ciertamente fueron para él, en último término, naturaleza e historia, la misma cosa y la historia sólo un sector de la vida universal de Dios-naturaleza. Pero después que hubo

aprendido el camino que lleva de la observación de la naturaleza hacia esta vida universal, formuló exigencias a la historia que, sin duda, la naturaleza podía satisfacer, pero no la historia, sin más. Creyó descubrir en la naturaleza "una pura y saludable evolución" de las "ideas que penetran en la vida". A la Historia la vió en peligro "de ser desviada, de una manera enfermiza, del camino recto". "La historia de las iglesias y de las naciones resulta tan embrollada —prosigue (a E. H. F. Meyer, 1829)— porque la idea fundamental, sumamente pura y clara, que puede acompañar al curso del mundo, es enturbiada, trastornada, perturbada, por el momento, el siglo, los localismos y demás particularidades". Lo más fastidioso en la historia fué para él el azar que su demonio familiar le forzó a odiar desde lo más profundo del alma. También lo combatió, en el dominio de la naturaleza extrahumana, allí donde se le presentó o se le opuso. Confesó su horror ante las violentas explicaciones del vulcanismo que, con abundantes temblores de tierra, inundaciones y otros acontecimientos titánicos, quería trabajar allí donde una mirada serena percibía una lenta continuidad conforme a la naturaleza (*Annalen*, 1820). En este terreno pudo defenderse contra las "locas extravagancias" del azar, con las armas de la obstinación. En la historia fallaban estas armas. No hubo ningún medio de conocimiento para él con que eliminar de la historia este turbulento elemento vulcánico o, al menos, para sujetarlo fuertemente. ¿No eran el nacimiento y la muerte de los grandes gobernantes, la sucesión de soberanos débiles, las suposiciones de infantes, los colapsos, los pequeños motivos de los que actúan, momentos todos del azar que habían tenido, sin embargo, las mayores consecuencias? Se debe recordar aquí la historiografía de la Ilustración de Voltaire que también había vuelto su cabeza con aversión, ante este burdo y feo mundo de la casualidad, en tanto que la fuerza de pensador de Montesquieu había tratado de hacerle frente. Voltaire se había liberado de él porque se detuvo en el par de verdes valles que se encuentran en la desierta fragosidad rocosa de la historia. También Goethe le seguiría en esto a su manera. Pero ambos reconocieron siempre, lisa y llanamente, como realistas que fueron, la significación causal del azar en la historia y el moderno historicismo debe seguirles en esto; debe, por ejemplo, firme y decididamente, reconocer el hecho de que la muerte de la emperatriz Isabel en el año 1762 fué una casualidad sin la cual el destino de Prusia y de Alemania hubiese marchado por otros derroteros.

Una posibilidad se habría ofrecido a Goethe para atribuir una gran dignidad a la casualidad en la historia. Hubiese podido atribuirle aquella esfera que hubimos de caracterizar como la siniestra capa borrascosa que pesa sobre la humanidad, en la que moran "el tiempo todopoderoso y el eterno destino". Este

sentimiento del destino, mediante el cual lo casual se convierte en miembro de una conexión universal, sin duda incognoscible, lo ha poseído siempre Goethe y lo ha dejado actuar en su propia vida. Prueba de ello es la conclusión de *Poesía y Verdad*, en la que pone de relieve el juego interno de las casualidades que intervinieron, dentro de la misteriosa esfera del destino, en el viaje a Weimar, decisivo para su vida. También vió a la humanidad, en conjunto, bajo la jurisdicción del destino y, a pesar de ello, tropezó con el escándalo de la casualidad que parece dominar una parte del acontecer histórico. Había aquí restricciones en él, que debemos tratar de comprender paulatinamente.

Se ha tratado repetidamente, con posterioridad a Goethe, de eliminar de la historia el azar, en general, como inesencial frente a sus grandes leyes. Pero sólo se ha podido realizar esto, bien tensando el actual concepto de ley, colocando así en un lecho de Procusto a los hechos que no se querían adaptar, bien declarando estos hechos incómodos como totalmente indiferentes respecto al curso primitivo de una legalidad universal. Goethe no ha intentado ni una cosa ni otra. Tuvo respeto a los hechos, incluso a los que le contrariaban. Nuevamente se ve que, también en aquello que parece negativo en su posición frente a la historia, podía encontrarse algo positivamente verdadero y, en consecuencia, fecundo.

También fué preservado de una exageración del concepto de ley, como la que puso en práctica el posterior positivismo, por el carácter más vivo y sutil de sus leyes. No fueron éstas encontradas, como las del positivismo, por una generalización inductiva de ciertas experiencias y, al mismo tiempo, por la inclusión en la materia experimental de los propios ideales de la época, sino mediante una sumersión inductiva en la vida peculiar de los fenómenos, primeramente de la naturaleza y, partiendo de aquí, en la de los de la vida humana. Si pudo también coadyuvar ligeramente el propio ideal de vida de una individualidad en desarrollo y, sin embargo, ligada al tipo y al universo, lo que buscó por doquier fué siempre la interioridad y el movimiento espontáneo de las cosas, a partir de su propio centro de vida. Tal vida peculiar, nacida de la vida universal y entretejida con ella de un modo permanente, la vió por todas partes, en lo más pequeño como en las más grandes estrellas. "Hasta en este trozo de azúcar que está ante nosotros —dijo una vez en la vejez—, está la vida."

¿Pero no había ya, en la esfera de aquello que odiaba como azar en la historia, mucha más vida de lo que realmente hubiese querido? ¿No había mucha más interna legalidad que escudriñar en tales procesos que, para el observador proveniente de la Ilustración, podían aparecer, a primera vista, sólo como encrespadas e indómitas olas de fuerzas ciegas desencadenadas? ¿No

se podría también, en el dominio de los destinos políticos de los pueblos y de los estados, de las luchas de poder y de las guerras, sustituir, al menos en gran medida, la manera vulcánica de explicarlos, con la que Goethe estaba tan malquisto, por una explicación neptúnico-evolucionista? En vida de Goethe se había comenzado ya a hacerlo; dentro del romanticismo Adam Müller, aforísticamente al menos, ha explicado las luchas de poder de los estados como acontecimientos vitales y orgánicos; fecundado por el romanticismo y por Goethe, ha comenzado Ranke el poema de sus obras que descubrieron los centros internos y las leyes de vida de los estados, tanto en el aspecto típico como en el individual. Que Goethe no haya estado en condiciones de hacer esto, sea porque no ha querido o no ha podido, esto representa —junto con la diferencia metódica en la apreciación de la crítica y la intuición, anteriormente citada, y junto a ciertos efectos ulteriores, de los que nos ocuparemos, del pensar normativo— realmente la única línea serie de división que le separa del mundo de ideas del historicismo plenamente desarrollado. Y ello fué una causa principal de su desagrado respecto al mundo histórico en general. Visto en grande, desde un punto de vista histórico-espiritual, tenía la llave en el bolsillo para abrir también este mundo y verlo repleto de protoformas y metamorfosis, y, sin embargo, no la sacó. ¿Por qué no?

Porque demonio y destino, en este punto de su pensamiento, estaban estrechamente encadenados. Soy un hijo de la paz, declaró, expresando con ello una íntima necesidad. En la profunda comprensión del carácter de Hamlet "sin la fuerza de los sentidos que hace al héroe" (*Años de aprendizaje*, 4, 13) se podría presentir algo como una confesión de Goethe, si bien nunca se le podrá privar de un heroísmo, sólo que diferentemente arraigado. Creció en el mórbido bienestar de las ciudades imperiales del viejo Imperio, en el espíritu necesitado de paz y nada político del burgués del siglo XVIII, que se había entronizado después de la Guerra de los Treinta Años. Edificó su cultura, en lo esencial, sin auxilio del estado, pero también sin restricciones de tipo político y llegó así a un indulgente apartamiento entre el estado y la cultura. En aquel tiempo se consideró al estado como estado administrador del bienestar al que se toleraba gustosamente y alababa y, por consiguiente, al estado de poder guerrero se le consideró con un encogimiento de hombros compasivo como un mundo extraño que no afectaba interiormente y al que ni se censuraba ni se creía deber favorecer. Nuestras guerras modernas, decía Goethe en Italia, hacen muchos desgraciados mientras duran y no hacen desgraciado a nadie cuando han pasado. Así sintió ya, en las vísperas de un cuarto de siglo de guerras, ante el que se inclinó como un sembrado a la tormenta, sin poder traicionar jamás su natural tendencia. Roethe ha opinado con justeza que la

posición de Goethe frente a la guerra no muestra mucho desarrollo. Pudo, hasta cierto punto, sintiendo como poeta, justificar el heroico *pathos* del guerrero *(Aquiles;* Prometeo en *Pandora);* comprendiendo perspicazmente reconocer también el efecto fecundo de las luchas violentas sobre una vida nacional como la inglesa. Ocasionalmente se ha aventurado a pronunciar incluso la efusiva frase de que la cultura no es otra cosa que un más alto concepto de las circunstancia políticas y militares (von Müller, 1827) justificando así, al menos, la conexión causal entre la cultura, el estado y la guerra. Supo además explicar como lo primordial-humano, los "acontecimientos de los pueblos y de sus pastores cuando ambos son solidarios" *(Dicht. u. Wahrh.* libro 7). Este fenómeno primitivo fué conocido y ensalzado por él, pero sus metamorfosis no le interesaron más profundamente. En este punto continuó siendo, a virtud de su naturaleza fundamental, un hombre de la Ilustración y juzgó, como tal, que las intrincadas coyunturas guerreras se parecen en todos los siglos *(Annalen,* 1795). "También me veo precisado a pasar por esta enfermedad hereditaria del mundo" (a Rochlitz, 1822), decía aludiendo a su participación en la campaña de 1792. En general, permaneció, como ya lo hizo Herder, a la distancia en que había estado el cultivado siglo XVIII respecto de la política de fuerza. Si bien la sintió menos apasionada y dolorosamente que éste. También coincidía con Herder y con los hombres de la Ilustración en la interna presunción, en la convicción, de que la cultura era un valor más alto que el estado. Pero mientras que los hombres de la Ilustración posteriores, progresaron, a partir de entonces, hacia la construcción de un estado mejor que habría de adaptarse plenamente a las exigencias de cultura y de paz del individuo, Goethe permaneció fiel al sentido de la realidad política del viejo tiempo, tal como lo vivió en Möser y en otros e incluso en Voltaire y, de otra parte, por virtud de su fundamental naturaleza. Para la defensa de la cultura no esperó de un soñado estado mejor, sino del estado real, bien organizado, que, en todas circunstancias, era el guardador del orden. Y para este fin le otorgaba, en plena conformidad con la tradición política de los siglos XVII y XVIII, el derecho de la razón de estado, el derecho de emplear medios extrajurídicos en caso de necesidad. La frase que pronunció en el sitio de Maguncia: "Tal es mi natural: prefiero cometer una injusticia, que tolerar el desorden", contiene la raíz de de su idea del estado.

A partir de la afirmación de la razón de estado se abría, como ya hemos indicado frecuentemente, un camino para la comprensión de las luchas de poder históricas, de su sentido, de su conformidad a las leyes vitales. También Goethe se ha encontrado al comienzo de este camino. En *Götz,* en *Egmont,* en *La hija natural,* ha hecho sentir a sus héroes la fría mano de la razón de

estado o de lo que se hace pasar por tal y lo demoníaco que en ella reside, y lo ha hecho ver aún con más vigor mediante lo que Fausto hace experimentar a Filemón y Baucis. Todavía en los últimos años de su vida, en estrecho contacto con la política positiva y su tradición, ha concedido al príncipe el derecho de la razón de estado, no sólo para la obtención, por la fuerza, del orden interior, sino para la obtención, por la fuerza, de las exigencias vitales en la política exterior. En una conversación con el canciller von Müller, justificó la intervención de Prusia en los repartos de Polonia, reprobó el juicio de los "políticos de moral vulgar" y declaró: "Ningún rey mantiene su palabra, no la puede mantener, debe siempre someterse a las imperiosas circunstancias... Para nosotros, pobres filisteos, es un deber la manera de obrar contraria, no para los poderosos de la tierra."

Pero tampoco ha dado un paso más por este camino para la comprensión de los embrollados negocios del mundo. Sin duda ha seguido los acontecimientos políticos de su tiempo con más estricta curiosidad y frecuencia en la última época de su vida, pero más por sentimiento del deber, que tampoco debió dejar desatendido este aspecto de la vida, que por un interés interno. La política es el destino, dijo con Napoleón, en sus últimas semanas de vida (Eckermann) y, sin embargo, había eliminado, conscientemente, del campo de sus tendencias esta máxima potencia del destino de su época. Manifestó una vez (a Zelter, 1827) que, con visión maquiavélica, apenas podría uno arreglárselas con la historia universal.[1] Este mundo, del que Maquiavelo era el maestro, fué para él un mundo al que su psique no llegaba íntimamente, ni podía llegar si, como sucedió, había de acoger en sí misma, tan pura y profundamente, cualquier otro mundo diferente de aquél. Es cierto que acogió en su Panteón a los grandes héroes políticos de la historia universal: a un César, a un Federico el Grande, a un Napoleón e incluso a un Tamerlán. Pero lo que es característico, los absolvió de tales y cuales contingencias de su política realista y los estimó, únicamente, como grandes fuerzas dinámicas y, sin duda, a pesar de todo, moralmente efectivas también. En esto no se distingue gran cosa, en el fondo, del ingenuo culto a los héroes. Así, pues, acaso puede encontrarse aún un motivo más profundo de su aversión a penetrar espiritualmente los embrollados negocios del mundo. Después de 1814 comenzó, al menos, a respirar y volvió a sentirse bien, como entonces también el joven Ranke, en la alciónica época de la Restauración. Pero mientras Ranke, a par-

[1] Habla de que W. Scott, en su *Napoleón*, "se abstiene estrictamente de toda visión maquiavélica, sin la cual, ciertamente, apenas se podría uno ocupar de la historia universal". La alabanza de W. Scott que precede no deja lugar a duda de que en lugar del "sin" estaría en su puesto, gramaticamente, más bien un "con".

tir de este momento, comenzó a comprender, de un modo contemplativo, el mundo de las luchas de poder, Goethe se mantuvo alejado de esta posibilidad por un rasgo particularmente profundo de su naturaleza. A la acción y a la creación estaba ésta dirigida y, frente a las cosas humanas, no pudo mantenerse en una actitud meramente contemplativa. Como ministro de Carlos Augusto tuvo que colaborar en la dirección de la prudente política del pequeño estado de su señor, precisamente en el momento en que se constituía la liga de los príncipes. En los enormes acontecimientos de la época siguiente sólo hubiese podido participar, con plena comprensión, si le hubiese sido dado, en alguna manera, intervenir en su creación. Pero para ello hubiese debido apartarse de su propio genio. Por esta razón se nos antojan grandemente explicativas las palabras que dijo en 1824 al canciller von Müller: "La actual situación del mundo —claridad en todas las circunstancias— es muy provechosa para el individuo, si quiere limitarse a sí mismo; pero si quiere introducirse en las movientes ruedas de la marcha del mundo, si cree poder influir espontáneamente, conforme a sus propias ideas, como una parte del Todo, si cree deber producir o impedir, tanto más fácil irá a la ruina."

En suma: no una incapacidad de su discernimiento, sino una incapacidad de su naturaleza interna es la que, en último término, le ha imposibilitado tanto para concebir morfológicamente aquella parte de la historia universal resonante de gritos de guerra, de tropeles de pueblos y de destronamientos, cuanto para descifrarla por medio de la evolución, como a la naturaleza y a todo el resto de la vida humana. "No perturbes mis derroteros", debió decirle bajo el predominio de su propia personalidad. Sólo que no se puede separar completamente el propio espíritu de Goethe del espíritu de la época que, en este punto, empleó el mismo lenguaje. Pues persistió, de este modo, en la manera de pensar de la esfera social que le rodeó en su primera época, la Ilustración, a la que, por otra parte, superó tan pronto, y así habló una vez, aludiendo a las polémicas de la época de la Reforma, de "agitado cieno" (a Knebel, 1817).

Este juicio, que afectaba no sólo a las polémicas políticas de la época de la Reforma, sino a las eclesiásticas, sugiere la cuestión de si su peculiar posición respecto al Cristianismo no ha contribuído también a su desgana de atribuir a la historia universal, en absoluto, un sentido más profundo. Como cristiano decidido hubiese podido encontrar en la historia universal una unidad constructiva. E, igualmente, como decidido adversario del Cristianismo, como genuino hombre la Ilustración, hubiese podido ver, en la lucha y, acaso, progreso de la razón, su lazo espiritual. Incluso mediante una síntesis, siquiera fuese incompleta, de Cristianismo e Ilustración, podía lograrse, como

lo demuestra el ejemplo de Herder, una concepción de la historia universal llena de sentido. Pero Goethe no pudo aceptar totalmente el Cristianismo, como no pudo tampoco rechazarlo de plano.

El cambio de su posición respecto a él semeja una elípse. Hay en él una aproximación de juventud y una aproximación de vejez, pero entre las dos, en la época clasicista, un alejamiento que no fué, sin embargo, tan grande que no pueda percibirse un delicado flúido cristiano, incluso en la *Ifigenia*. Este flúido persistente ha comenzado a concentrarse en una verdadera y específica religiosidad cristiana, sólo una vez, en su juventud, cuando se apoderó de él la devoción pietista. Tanto en la juventud como en la vejez, supo inclinarse, con profunda veneración, ante la sublimidad de la doctrina de Cristo. Pero ¿se puede llamar a esto una disposición religiosa pura y específica? ¿No actuaba aquí, también, la vieja distinción de la Ilustración entre la preciosa substancia de la moral cristiana y la inútil envoltura de los dogmas cristianos? También, entre tanto, palpitó lo más interno de su corazón en el deseo de que, en lugar de la "práctica judaica", la Biblia, hubiese llegado a ser nuestra Biblia Homero. ¡Cuán diferente aspecto hubiese logrado, por este medio, la humanidad (a Böttiger hacia 1790). "Es verdad —escribía a Herder en 1788— que a causa de la leyenda de Cristo el mundo puede subsistir todavía por diez millones de años y sin que las gentes lleguen a ponerse de acuerdo, pues se necesita tanta fuerza de saber, inteligencia y concepto, para defenderla, como para impugnarla. Se suceden las generaciones, el individuo es una pobre cosa, sea cualquiera el partido a que se aferre. El Todo no es nunca un Todo y así fluctúa el género humano en una confusión de la que nada habría que decir si no tuviese tan gran influencia en puntos que son tan esenciales para el hombre."

Así, en la época de su clasicismo, cuando se irguió en él el hombre antiguo, sintió el Cristianismo como un madero en la carne de la humanidad, como el desgarrador de una totalidad de su vida anímica. Y a la totalidad, al ὅν καὶ παν se enderezaba su necesidad religiosa. En la vida pudo satisfacerle, en la historia universal la vió, entonces, fragmentada, rota. No creemos que esta rotura la haya recompuesto jamás del todo, aunque en su vejez dió, nuevamente, un tinte religioso a su pensamiento, y pudo sentir de nuevo, intensamente, el valor de los símbolos cristianos y la "divina profundidad del dolor" en el prototipo de Jesús. Pero el símbolo de la cruz, al menos por lo que tenía de símbolo de un sacrificio expiatorio, continuó siendo para él, perennemente, una abominación. A la Biblia pudo estimarla como "espejo del mundo" desde el punto de vista de la "pura razón" que se había elevado muy por encima de la razón de la Ilustración y de los racionalistas (a Zelter,

1816). Pero cuando comparó la doctrina y ante todo el amor de Cristo, que todavía en los últimos días de su vida glorificó con patéticas palabras, con lo que había hecho de él la evolución histórica del Cristianismo y de la iglesia, entonces se le apareció el Cristianismo como una bella posibilidad, no realizada, de la historia universal. Pues, así lo estimaba Goethe *(Máximas y reflexiones)*, en ningún momento de la historia política y de la historia eclesiástica se veía aparecer al Cristianismo en su plena belleza y pureza. Calificó a la historia de la iglesia de mescolanza del error y del poder *(Zahme Xenien* y a von Müller, 1823) a fin, sin duda, de confesar, una vez más, que la había estudiado con el mayor ardimiento *(Dicht. u. Wahrt.* 3, 11). Esto prueba más bien que esperaba encontrar en ella a Dios de alguna manera, pero que no lo encontró. Transigir con el Cristianismo históricamente desarrollado le fué tan poco posible como con la política de poderío de los estados y de los pueblos. Tropezamos de nuevo con la notable disparidad de que le parezca grande y magnífica la protoforma de un mundo de estructuras y, sin embargo, no le satisfacen sus metamorfosis.

Pero como su comprensión del mundo, por estos motivos y por los analizados con anterioridad, no pudo convertirse en una plena comprensión de la historia, tropieza también con un escollo la fuente de esta comprensión del mundo, su peculiar y grandiosa religión del mundo. La naturaleza divina no penetra en el mundo plenamente, al menos para la comprensión humana. La realización de las ideas de Dios, decía en 1811 a Riemer, es la verdadera realidad. Pero Dios, prosigue, ha contado con la perturbación de los hombres y las deja, por así decir, manifestarse en ella. Este era su consuelo respecto de lo que para él era incomprensible. Pero con ello nos encontramos en los límites de su propia humanidad. Vió "entre la idea y la experiencia" la eterna sima que "toda nuestra fuerza se afana, inútilmente, en salvar. A pesar de lo cual, persiste nuestro eterno esfuerzo para superar este hiatus con la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión y, cuando de otra manera nada podemos, con la estulticia". El mundo conservará siempre un aspecto de luz y un aspecto de sombra, decía también *(Max. u. Refl.)*. Emerge el oscuro subsuelo dual de su imagen del mundo contemplada con tan radiantes ojos. Conoció también aquello que es fácil olvidar a la clara luz de su poesía y de su visión del mundo, la parte sombría de la vida con todos sus horrores, sólo que ha preferido, las más de las veces, sobrellevarla en sí mismo y sopesarla, para esforzarse por salir de esta oscuridad con todas sus fuerzas psíquicas, pero, ante todo, con voluntad y acción, a la luz de la naturaleza divina universal y una. Y así llegó a la, acaso, más significativa polaridad de su vida. El despreciador de la historia universal que, en las horas de su apar-

tamiento de la historia, negó tajantemente su sentido y su valor, fué en aquel dominio del mundo histórico que pudo atraer su espíritu, el más profundo intérprete y precursor, y los caminos de la comprensión que abrió pudieron ser aplicados también a aquel sector del mundo histórico que todavía despreciaba.

"Me sucede con la historia —dijo en un momento de equilibrio *(Max. u. Refl.)*—como con la naturaleza, como con todo lo profundo, sea pasado, presente o venidero, que cuanto más hondamente se penetra en él, más difíciles problemas suscita. Quien no teme y se lanza resueltamente sobre ellas, se siente, a medida que avanza, más cultivado y más en su elemento."

Con tal enardecimiento pudo también, finalmente, al menos de una manera fundamental, reconciliarse con aquella parte del mundo histórico que le dejaba particularmente indiferente, con el azar tan odiado por él. "Grandes fuerzas originales, desarrolladas desde la eternidad o en el tiempo, actúan irremisiblemente, con provecho o con daño, esto es, casualmente" *(Max. u. Refl.)*. Resuena aquí una resignación fatalista, pero en otro momento resurgirá su activismo: "Se debe considerar al mundo racional como un gran individuo inmortal que irresistiblemente impone lo necesario y se hace dueño hasta de lo contingente" (en la misma obra).[2] Con esto concuerdan las frases de los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1, 17) sobre el tejido de este mundo, formado por la necesidad y la contingencia; pero lo contingente debería ser gobernado y utilizado por la razón. Y un último juicio sobre lo contingente en que se equilibran su realismo y su optimismo: "Nada irracional acontece que la razón o la casualidad no traigan de nuevo al recto camino; nada racional, que lo irracional y la casualidad no puedan extraviarla."

El cielo cubierto de nubes, imagen de la historia que Goethe nos presentó primeramente, comienza, de este modo, a despejarse. Aún puede hablarse de una última nube que, ni se produjo como efecto tardío de viejos modos de pensar, ni tampoco se originó por las restricciones de su gnoseología, ni de su concepción del mundo o de su carácter, como ocurre con los motivos hasta ahora examinados, sino que surgió de las capas más profundas, casi infrahumanas, de la vida sentimental, allí donde es común el gemido y la angustia de todas las criaturas. Esta es la esfera de aquello que Goethe describe como "aprensión", como "¡ayes!" de los temerosos sentimientos de la tierra." Produce admiración —una admiración unida al respeto— que hasta lo que constituyó para él la suprema felicidad, la visión de la idea que se muestra en el fenómeno, el descubrimiento de protofenómenos e, igualmente, la revelación de su naturaleza divina, estaba unida para él, según su confesión, con la

[2] Citado en la carta a Beulwitz, 18, 7, 28, como "elevadas palabras de un sabio".

"aprensión", con un sentimiento de temor *(Mas. u. Refl.)*.[3] Tal aprensión pudo asaltarle también frente al pasado histórico. Aparece, como ya observamos con anterioridad (p. 500), en la experiencia de la catedral de Colonia de 1774. Pues si podía ser despertado por la realización de la idea, tanto más serlo por su perturbación, mediante la visión de fenómenos sin sentido y, sin embargo, existentes, pero fenómenos tales cuya conexión con el resto de la vida no le era igualmente clara. Toda criatura extraña, arrancada de su medio, produce en nosotros una cierta impresión de angustia.

Había también para él un territorio intermedio entre los fenómenos significativos y los que carecen de sentido. Este fué el misterioso dominio de lo demoníaco al que, principalmente en la vejez, ha dedicado conmovedoras reflexiones. "Se parecía al azar, pues no era consecuencia de nada; se asemejaba a la Providencia, pues se refería a una conexión" *(Dicht. u. Wahrh,* IV, 20). Otra vez lo caracterizaba como lo que no se puede dilucidar por el entendimiento y la razón, sino que se manifiesta en una energía totalmente positiva. Demoníacas le parecieron naturalezas como la de Napoleón y la de Carlos Augusto, mientras que él mismo se desposeyó de lo demoníaco y se declaró, únicamente, sometido a ello (Eckermann, 1931). Pues vió lo demoníaco, no sólo en las personas, sino actuando también, del modo más diverso, en la naturaleza visible e invisible. En su opinión, lo bueno y lo malo partían de él, frecuentemente de manera irresistible; sin embargo, el hombre debiera tratar de mantenerse firme frente a lo demoníaco (Eckermann, 1831). Este pensamiento y otros parecidos recuerdan, nuevamente, el oscuro subsuelo dualista de su imagen del mundo. Sin embargo, cuando Eckermann le sondeó sobre este rasgo dualista de su idea de lo demoníaco, soslayó la respuesta remitiéndose a la impenetrabilidad del Ser Supremo. Su pensamiento tocaba en el mundo de lo insondable. Y puesto que vió la actuación efectiva de lo demoníaco en la naturaleza entera y, por otra parte, se dió por satisfecho con la investigación de lo investigable, no hemos de suponer que fuera esto lo que le mantuvo especialmente alejado del mundo histórico, donde lo demoníaco era más perceptible. De todos modos, es significativo que no haya percibido de un modo más consciente lo demoníaco en la vida política, donde con frecuencia se manifiesta tan poderosamente en las actividades de la razón de estado, como ha sabido expresarlo con ingenuo vigor y fidelidad en sus dramas. Le hubiera permitido el acceso a la compresión adivinadora de los grandes destinos polí-

[3] La tentativa de Simmel *(Goethe,* p. 122) de explicar esta "aprensión" por la dificultad lógica que amenaza a todo monismo, no me parece lograda. Lo que en Goethe se muestra a plena luz es un sentimiento humano original, un protofenómeno de la religión en general *(mysterium tremendum)*. Así lo explica también Leisegang, *G. s. Denken,* p. 119.

ticos del mundo. Pero, como vimos, los miró con prevención. Sólo podían interesarle en su efecto sobre el individuo.

Aún existía otro sentimiento primordial del hombre, intensificado en él, que le pudo separar del pasado. El espectáculo de la muerte y de la corrupción y de la penetración de lo extinto en lo vital le hizo espantarse ante el mundo histórico y desviar sus miradas. "La Historia, incluso la mejor, tiene siempre algo de cadavérico, olor a sepultura". (Esbozo de prólogo a la tercera parte de *Dicht. u. Wahrh.*) "Quien se ocupa simplemente del pasado, corre el peligro de encerrar en su corazón lo dormido, lo que para nosotros es de una sequedad de momia" *(Klassiker und Romantiker in Italien,* 1820). Cómo sintió la acción ulterior de un derecho muerto y, con ello, el cambio de la razón en absurdo como una maldición, se sabe por el *Fausto;* y sublevado contra todos los vicios del pasado, pudo decir una vez, en los años de clasicismo, que el presente era la única deidad que adoraba *(Frid. Brun,* 1795). Es digno de notarse que en su ancianidad dijo y reconoció casi lo contrario, que el presente tenía algo de absurdo y de trivial porque era bastante desatinado que lo ideal fuera, por así decir, superado por lo real (a Zelter, 1829). Pero tras esta aguda paradoja se encontraba, en último extremo, su elevada y permanente perspectiva del mundo, que, por encima del pasajero presente real, pero entretejiéndose con él, vió elevarse una eterna vida ideal. Del mismo modo como vió entrelazarse la realidad y la idealidad, contempló también el entrelazamiento de la vida y la muerte. Pues la muerte no fué verdadera, es decir, una muerte definitiva, sino el medio del Dios-naturaleza, de la naturaleza divina, para suscitar nueva vida. Sin duda era él mismo demasiado vital para ser simplemente un místico, para no ser conmovido en lo más profundo por alternativos sentimientos y aversiones sobre la muerte y la vida, el pasado y el presente. Por esta razón no pudo liberarse tampoco del pasado, ni lo quiso; y acordó, finalmente, todos los sentimientos discordantes sobre la vida y la muerte, que el pasado le suscitaba, en aquella grande y trágica frase: "Todos vivimos del pasado y perecemos en el pasado" *(Max. u. Refl.).*

La poesía fué para él el medio de liberarse interiormente de lo vivido por él mismo. Consideró que la tarea suprema de la historiografía era desempeñar una función análoga. Debía, como la lanza de Telefos, curar las heridas que infirió, impedir la presión del pasado que ella conjuró: "Escribir historia es una manera de desembarazarse del pasado" *(Max. u. Refl.).*

Goethe sólo puede ser comprendido en sus polaridades. En no pocos de los motivos que determinaron su posición negativa frente a la historia, vimos unos fermentos efectivos que pertenecen también a una posición positiva respecto a ella. El polo negativo de su posición histórica pudo, por ello, en todo

tiempo, convertirse en el polo positivo y la historia universal, una historia universal vivida, interpretada incluso como medida del momento, con tal que este momento mismo estuviera colmado de una vida activante:

¿Quién vive en la historia universal
ha de acomodarse al momento?
Sólo es digno de hablar y poetizar
quien contempla los tiempos y hacia ellos gravita.

Además las conocidas frases sobre el poco aprecio de aquél que no sabe darse cuenta de tres mil años y de que en el pasado vive lo activo y se eterniza en la más bella acción.

Ahora está desembarazado el camino para desarrollar el contenido positivo de la comprensión goethiana de la historia.

III. La posición positiva frente a la historia

Vaya por delante la afirmación, que no necesita prueba, de que Goethe no sólo pudo practicar, en forma grandiosa, la nueva manera de ver la historia —ya practicada por Möser, y con mayor vigor por Herder— que hace intervenir, sin excluir ninguna, todas las fuerzas del espíritu y del alma, sino elevarla, conscientemente, a principio metódico. Apenas se necesita decir que no lo circunscribió a lo histórico, sino que quiso aplicarlo a los fenómenos de la naturaleza divina en general. Debía cooperar, por consiguiente, en la visión de las cosas: "los abismos de la adivinación, una segura intuición del presente, la profundidad matemática, la precisión física, la altura de la razón, la agudeza del entendimiento, la fantasía anhelante y ligera, el amable deleite en lo sensible" *(Gesch. d. Farbenl.)*.

¿Pero hasta qué punto podía exactamente acercarse a los fenómenos históricos por este medio? Goethe ha sabido ya como poeta del *Fausto* primitivo que es en el espíritu más genuino de los Señores donde las épocas se reflejan. Este *a priori* subjetivo en el pensamiento del historiador, le pudo arrebatar, como ya vimos, la complacencia en la historia. Pero también, cuando actuaba desde el polo opuesto, se pudo convertir en impulso vivificador para mirar la historia con ojos frescos, reflejándola en su "espejo creador". Sobre todo cuando, principalmente en la vejez, bajo la fuerte impresión de los acontecimientos históricos, su sentimiento del presente se ahonda y aspira a contactos más fuertes con el pasado, donde percibe ahora las transformaciones

del espíritu que han tenido lugar durante su vida, acaso no en segundo término en virtud de la acción poderosa de su propio espíritu.

Es, pues, uno de los más notables testimonios de la conciencia de un nuevo sentido histórico lo que Goethe dice en la *Historia de la teoría de los colores:* "Que la Historia universal se debiera volver a escribir de tiempo en tiempo, es cosa de la que no cabe ninguna duda en nuestros días".[4] Exigió una eliminación radical de la manera de enjuiciar la historia del "presuntuoso" siglo XVIII. ¿Dónde se encuentra, preguntaba, en ese siglo, respeto para las altas exigencias inasequibles; dónde, el sentimiento de una seriedad que se sumerge en una profundidad insondable? ¡Cuán rara es la indulgencia frente a atrevidas aspiraciones frustradas! ¡Cuán rara la paciencia frente al lento devenir!" ¡Cuán rara, en general la comprensión de las naturalezas problemáticas! Actualmente estaría el siglo XIX en camino de enmendar las faltas del siglo XVIII "si un destino está en perderse en el extremo opuesto". Esto fué un genial presentimiento del peligro que podía correr el historicismo, llegado a madurez, por ágil adaptación a todo, incluso de inclinarse, por relativismo, ante el más absurdo fenómeno.

Pero el aliento para superar, reiteradamente, el escepticismo que, también reiteradamente, se alzaba en él contra "el espíritu más genuino de los Señores" pudo tomarlo de una de sus más elevadas y personales ideas de consuelo cósmico y humano que expresó con frecuencia. El individuo, escribía a Schiller en 1798, no puede contener en sí a la naturaleza, aunque toda la humanidad podría, sin duda, contenerla. Unicamente todos los hombres, dice Jarno en los *Años de aprendizaje* (8, 5), constituyen la humanidad, sólo la reunión de todas las fuerzas constituyen el universo. La humanidad reunida, dice en *Poesía y verdad* (libro 9), es el verdadero hombre. Cuán característica es aquí, una vez más, la creencia del derecho natural y de la Ilustración en la permanente posesión de la verdad, ampliada y transformada en la dinámica representación de que en la total plenitud de las opiniones individuales humanas sujetas a error se oculta una invisible verdad supraempírica.

Por ello, prosigue, puede el individuo estar contento y feliz sólo cuando tiene el valor de sentirse en el Todo. "Una íntima resonancia, una armonía en el Todo" (*D. u. W.* libro 12) fué su sentimiento supremo de la vida. Nos encontramos en el corazón de aquello que nos importa para mostrar la creadora aportación de Goethe al historicismo. No sólo para éste, pues tam-

[4] Véase además, su carta a Sartorious de 4 feb. 1811: "Se ha dicho por doquier que la Historia universal se debiera volver a escribir de tiempo en tiempo; ¿y cuándo existió una época en que esto fuera tan necesario como en la presente?" ¿Quién pudo haber pronunciado, por primera vez, la frase sobre escribir de nuevo la historia?

bién la naturaleza está incluída en este Todo. Pero la humanidad, por sí misma, constituía para él un Todo de infinita movilidad y diversidad, una poderosa corriente de vida en la cual no se hunde el individuo y llega a ser algo indiferente, sino que, por el contrario, se levanta, pues desarrolla su propia vitalidad y legalidad individual que le fluye de la fuente originaria del Todo y, de esta forma, alimenta, a su vez, la corriente común. La corriente de la vida y del devenir del Todo, saturada de individualidad, he aquí la concepción fundamental de Goethe, común a la naturaleza y a la historia, por la que, en el dominio de ésta se destaca poderosamente la individualidad de los fenómenos singulares, mientras que en el de aquélla permanece oculta por los tipos y las especies, únicas cosas que puede divisar la mirada humana.

Pero lo que importa "en la vida es la vida y no un resultado de la misma". También al escribir la Historia, observó en el proyecto de prólogo a la tercera parte de *Poesía y verdad,* se pierde en los resultados la acción individual y el individuo. El proceso mismo de la vida es, para él, lo capital y su odio alcanzó a las "absurdas causas finales" (a Zelter, 1830). Ninguna "atracción desde el fin", sino un "crecimiento a partir de la raíz" (Simmel, *Goethe,* p. 4). A partir de las fuerzas actuantes, no a partir de lo actuado, de lo realizado, deben, pues, ser comprendidos, en lo sucesivo, los fenómenos históricos. Y entonces lo realizado se verá de manera diferente, más profunda e internamente necesaria.

De este modo superó Goethe, radicalmente, el pragmatismo y el utilitarismo de la historiografía de la Ilustración. Esta enjuició la acción histórica por sus resultados más o menos útiles y éstos, a su vez, por el reino de los fines que la estable razón humana se ha edificado. De este modo puso, de un lado, los fines, y de otro, la actividad de los hombres, y midió a éstos, no con su propia medida, con la ley de vida que actuaba en ellos, sino con la medida, considerada absoluta, de los generales y últimos fines y objetivos humanos. Esto condujo, entonces, en la investigación de las acciones hitóricas individuales, a la desmembración y el aislamiento de los diferentes motivos, a manejarlos como resortes mecánicos, aunque bien o mal se derivaran de la pasión o de la razón. Y aún más, como Goethe le reprochó, teniendo sólo a la vista los motivos que se encuentran en la clara luz del primer término y cerrando los ojos a la "insondable profundidad". A este sentido pragmático se alió siempre, fácilmente, el moralismo. Los patrones morales fueron siempre los más cómodos para juzgar la acción individual. Goethe no soslayó el juicio moral allí donde era apropiado, pero declaró, bajo la impresión que le produjo la *Historia universal* de Juan von Müller, en completo acuerdo con él, y como con anterioridad había observado Möser respecto de Abbt, que

tal juicio moral era inadecuado para censurar la historia universal en conjunto. "A mí, desde mi particular atalaya, escribía a Reinhard en 1810, me ha impresionado que no se pueda escribir ninguna Historia universal desde el punto de vista moral."

El propio pragmatismo no era otra cosa que la elaboración de una ingenua conducta humana en la vida práctica. De ordinario, no se cree poder dominar ésta de otra forma que considerando lo inmediatamente comprensible y computable, aislándola, de ese modo, y separándola de sus profundas conexiones vitales. Se trata la vida como si sus partes pudiesen ser consideradas en forma mecánica, ignorando, al mismo tiempo, lo que no puede ser tratado de este modo. Goethe lo supo y, por ello, aspiró, conscientemente, a superar esta manera de pensar, preparando así el historicismo. "Por lo común los hombres, escribía en 1804 a Zelter, tienen el concepto de lo coexistente y concomitante, pero no el sentido de lo interpenetrador y de lo confundido, pues sólo se concibe lo que uno mismo puede hacer y sólo se capta lo que uno mismo puede producir. En razón de que en la experiencia aparece todo fraccionado, se cree también poder componer en pedazos lo supremo". La misma manera de pensar, fraccionadora, es aludida en otra frase: "El hombre reflexivo se equivoca, especialmente, cuando pregunta por la causa y el efecto; ambos, juntos, forman el fenómeno indivisible" *(Max. u. Refl.)*.

Se puede objetar que también el pensamiento histórico moderno, cuando, por ventura, investiga la acción de los hombres de estado, no puede salir adelante sin una cierta dosis de pragmatismo fraccionador e incluso de utilitarismo. Debe, ante todo, poner de relieve motivos de primer plano, aplicar la medida de la aportación, del resultado, a la acción individual, porque de estos resultados depende la ulterior evolución de los poderes objetivos del estado y de la sociedad. Tampoco ha querido Goethe, cuando criticó el procedimiento de juzgar por resultados en la historiografía, "reprochar" al historiador la búsqueda de los mismos; y también ha pronunciado él mismo, esporádicamente, frases de contenido pragmático. Pero tan pronto como en el enjuiciamiento del hecho singular y de la ulterior evolución de los poderes objetivos se olvida, siquiera un momento, la profunda corriente vital de las legalidades inmanentes, no siempre claramente perceptible, pero siempre supuesta, se esfuma también el alma de las formaciones históricas y sólo se recoge el *caput mortuum* de las realidades burdamente enlazadas. Pero quien había asimilado, de una vez y por completo, las corrientes de vida que atraviesan de parte a parte el *Fausto* de Goethe, estaba al abrigo de este peligro. Por esta razón damos una valoración más alta a la aportación de Goethe al historicismo que a la del propio Herder, porque tuvo la virtud de transformar,

desde sus raíces, el pensamiento y el sentimiento humanos, porque abarcó más totalmente el alma y la hizo vibrar más delicadamente de lo que pudo hacerlo el espíritu demasiado inquieto y oscilante de Herder.

Tampoco permaneció en una simple contemplación de un eterno devenir y mudar. Tocó al corazón, despertó un nuevo y tolerante amor de lo humano y supo que este amor, a su vez, es el que nos introduce en el corazón de las cosas. "La síntesis de la inclinación es, realmente, lo que presta vida a todo" (a Reinhard, 1807). "No se conoce sino lo que se ama" (a Jacobi, 1812). Se debe pensar en lo creador de este amor si se quiere comprender plenamente su profunda parábola del "espejo creador" (en la inacabada escena de la disputa del *Fausto*). Este amor no podía prosperar en el aire frío del pensamiento iusnaturalista. Pues éste estuvo siempre dispuesto a enjuiciar inflexiblemente con sus rígidos patrones, allí donde una comprensión nacida de las profundas conexiones del devenir podía despertar una simpatía humana, un presentimiento de la fatal necesidad para lo aparentemente contradictorio y absurdo. Este fué el nuevo don de la "comprensión" histórica que vimos ya agitarse en Möser y Herder y que, en Herder como en Goethe, dimanaba del nuevo sentimiento del mundo y del yo, de la συμπάθεια τῶν ὅλων. Esta simpatía corría, sin duda, peligro de difuirse flácidamente en lo informe y, porque afirmaba todo lo humano, no afirmar fuertemente ninguna otra cosa. Cuando Goethe compuso *Werther* y la *Stella*, acaso estuvo cerca de este peligro. Pero ya vimos cómo la época weimariana del clasicismo y el viaje a Italia reafirmaron su pensamiento encaminándolo a lo duradero en lo mudable y renovaron, en un plano más elevado, la sustancia permanente del derecho natural. Estos tres rasgos memorables de la comprensión goethiana del mundo y, con ella, de la historia, la nueva visión de la corriente vital, el nuevo amor comprensivo para sus producciones y la nueva hechura de lo fluyente, están reunidos, como en una refulgente constelación en los versos finales del Señor en el prólogo de *Fausto:*

Que el devenir, que eternamente opera y vive,
os contenga en los propicios límites del amor,
y lo que fluctúa en vacilante apariencia
se afirme en duraderos pensamientos.

Goethe vió resolverse toda vida en protoformas y metamorfosis. A su juicio, también la historia debía, en justicia, someterse a esta ley. Pero aquí se manifiesta su posición, diversamente matizada, respecto a la naturaleza y a la historia. Creyó aproximarse más a los protofenómenos en la naturaleza

que en la historia. Al principio creyó poder descubrir, en realidad, la protoforma de las plantas, hasta que Schiller le llamó la atención sobre ello, diciéndole que no era una experiencia, sino una idea. Pero también entonces creyó poder contemplar con los ojos del espíritu los protofenómenos de la naturaleza "en su inescrutable magnificencia, cara a cara". De los fenómenos primitivos de la historia nunca se ha aventurado a hablar de tal manera. En este punto le reprimieron todos aquellos factores, conocidos ya por nosotros, que causaron su despego por la historia. Sin embargo, su principio metódico de buscar formas fundamentales de vida, sencillas, pero con capacidad generadora, se mostró también fecundo en la historia. No podía menos que probar también en la historia tales formas fundamentales. Sólo que, prescindiendo de ciertas fuerzas fundamentales completamente generales, no se convirtieron en "ideas" del tipo de la protoplanta, sino que no pasaron de ser creaciones empíricamente captables de simple estructura, pero de alta capacidad de evolución y transformación. Si no se olvida esta diferencia, se puede uno permitir caracterizar como protoformas los simples fenómenos hallados por Goethe en la historia.

Ya vimos cuáles eran los elementos de la historia que no pudo reducir a tales protoformas. Quedó todavía un importante dominio que se eleva desde la vida más natural hasta la vida más espiritual de la humanidad. Como no pretendemos ofrecer un catálogo, sino una caracterización de su aportación a la historia, contentémonos aquí, como en general, con ejemplos representativos.

Un rasgo esencial de su pensamiento, el que prolongó, aclamándola y ennobleciéndola, una idea fundamental de Hamann, y se mantuvo por encima de todos los imitadores, sin exceptuar a ninguno, fué que vió resplandecer, siempre benéfica, tras toda acción elevada del hombre histórico, su más íntima naturaleza y dió así a lo cuotidiano la unción de la protoforma. Esto lo ha mostrado ya Víctor Hehn de manera inolvidable. "Todo placer, en la vida, está fundado en un retorno periódico de las cosas exteriores. El cambio del día y la noche, de las estaciones, del florecer y fructificar y lo que por lo demás se presenta regularmente de época en época, para que lo podamos y debamos gozar, *éstos son los resortes auténticos de la vida terrena*" *(Poesía y verdad,* libro 13). Este movimiento pendular de la naturaleza fué para él la primera de todas las protoformas que penetraba todo lo viviente y que su atento oído percibió por todas partes. Esto es la "protopolaridad de todo ser que penetra y vivifica la infinita diversidad de los fenómenos" *(Campaña de Francia),* la "misteriosa sístole y diástole por la cual todos los fenómenos se desarrollan" *(Gesh. d. Farbenl.).* La ciencia de la naturaleza de Kant le

ayudó en este claro conocimiento, que ya preexistía en él en época temprana. Fué ya una idea neoplatónica la de que el movimiento del mundo era un cambio de emanaciones y de absorciones. También Herder había hablado, en *El espíritu de la poesía hebrea,* de la sístole y diástole del corazón y de la respiración, como de la dimensión más natural (12, 20, véase también 4, 469). Sin duda, Goethe fué guiado, ante todo, por la propia observación de sí mismo, por el conocimiento de las oposiciones que él llevaba en sí mismo y que reiteradamente sintió transformarse en unidad. Esta pulsación del propio ser, se convirtió para él en pulsación de la naturaleza. Con la mano en ella, contempló, confiadamente, la vida y la historia. Todo lo desunido volvió, de este modo, a unidad, porque era propio de la esencia de lo unido el desunirse. Todo volvía, por este medio, a lo justo, porque todo, tanto la naturaleza como la obra del hombre, obedecía a esta ley y todo exceso de una parte encontraba corrección y compensación, por la otra, mediante una oscilación pendular. Hemos encontrado la ley del movimiento pendular en la historia en el viejo Herder. Pero en éste se hallaba al servicio de un juicio moral universal y perdió en inmediata validez por esta limitación; en Goethe quedó, incluyendo naturalmente lo moral, como un principio cósmico en el que descansaba misteriosamente toda vitalidad y plenitud de formas. Fué para él la garantía de que la unidad y la diversidad, la naturaleza y la cultura se correspondían, y sobre todo, de que existía un Dios-naturaleza. La idea de polaridad le dió, por ello, la posibilidad de arreglárselas íntimamente con los secretos elementos duales de su visión del mundo, de soportar también, con serenidad, lo demoníaco en la historia. Con respecto a su posición doble frente a la historia, resulta que no podía aparecerle en manera alguna como contradictoria, fué precisamente una necesaria polaridad y movimiento pendular, de suerte que todo desagrado respecto a la historia podía convertirse, por un movimiento pendular, en la más profunda satisfacción. Más adelante veremos cómo también sus ideas sobre el sentido y coherencia de la historia universal fueron determinadas por esta doctrina.

Pero, en general, proviene de ella algo como una rítmica oscilación y un interno apaciguamiento en las especulaciones históricas de Goethe. "Para quien ha observado bien la historia resultará claro, por mil ejemplos, que tanto la espiritualización de lo corporal, como la encarnación de lo espiritual, no descansa un momento, sino que siempre ha pulsado, acá y acullá, entre profetas, religiosos, oradores, poetas y artistas; siempre antes y después, con frecuencia al mismo tiempo" (a Eichstädt, 1815). Leemos también en *la Historia de la teoría de los colores* la consideración de a cual época corresponde propiamente el hombre y a cuál de las tres épocas que el hombre superior

recorre en su vida (primera formación, esfuerzo peculiar, plenitud) le corresponde el honor. Se decidió por la primera, con el profundo fundamento de que la generación de que procede el hombre se manifiesta por él más fuertemente que por sí misma. Las modernas teorías de la generación, subrayan a veces más la oposición que la conexión de las generaciones sucesivas. El sentimiento de la comunidad de Goethe, madurado en la vejez, juzgó de manera diferente. De este modo se mostró reconocido al movimiento de la Ilustración en cuyo seno se engendró su genio y corrobora una de las ideas fundamentales de nuestra investigación. Pero las dos épocas siguientes, la de la lucha con los anteriores y coetáneos y la de la plenitud y penetración de sí mismo en el mundo, reproducen, según Goethe, lo característicamente nuevo, para, finalmente, cerrar de nuevo el círculo, convirtiéndose en maestro y auxiliador de una nueva generación.

Esta visión rítmica de las fuerzas del movimiento histórico pudo referir también con superior ecuanimidad a una protoforma los síntomas de confusión y de desorden en la historia de los grandes movimientos. En los *Anales* (hacia 1794) describió, en pocos rasgos, la gran revolución de la literatura de su época, en Alemania, y cómo ha tenido lugar notablemente fraccionada y aislando a los individuos. Pero esto sería "la vieja historia que se ha verificado, con tanta frecuencia, en la renovación y reanimación de situaciones rígidas y estancadas y así, puede pasar por un ejemplo literario de eso que tan repetidamente hemos observado en la historia política y eclesiástica".

También la propia historia de su vida quiso Goethe, según dice en los prólogos de 1813, no publicados entonces, "estructurarla según aquellas leyes que nos ha enseñado la metamorfosis de las plantas" —así, la evolución de las tenues raíces hasta la floración, para después mostrar su dependencia del suelo y de la temperatura en lo favorable y adverso. Nunca se había puesto de manifiesto en la literatura universal, con conciencia tan honda, una gran vida individual en su inextricable confusión de dependencia e independencia. Ofreció a las posibilidades biográficas del historicismo venidero la primera y definitiva forma original, o protoforma. Sin duda se ha criticado (R. M. Meyer en la edición del jubileo, 22, XX) que no haya logrado Goethe la exposición de la acción recíproca entre el individuo y el espíritu de la época. Describió como ingenuo historiador, con preferencia y circunstanciadamente, lo que le impresionaba, lo que le sorprendía y no dió a conocer, ni el espíritu de aquella época, ni su propia influencia sobre los contemporáneos. Sin duda trató, en primer término, de hacer comprensible su propio desarrollo orgánico. Para distinguir y configurar más exactamente lo que el medio social y el espíritu de la época contribuyeron a dicho desarrollo, pudo estor-

barle un determinado sentimiento, que conoce bien quien trata de esclarecer la influencia del espíritu de la época en su propia formación. Pronto se abandona la intención de un análisis más exacto, porque se siente su carácter precario, porque no se siente uno con fuerzas para separar, de una manera completa, la trabazón de las influencias, diversamente entrelazadas, de la propia reacción contra ellas. Para ello se está demasiado cerca, se sabe demasiado. Desde una distancia más amplia y con más desembarazada conciencia se investiga la historia de la formación de lo que nos es extraño. En su ensayo sobre Winckelmann y su siglo, Goethe ha considerado más puntualmente las acciones recíprocas entre el individuo y el espíritu de la época. Pero al abandonarse, en su autobiografía, al fácil modelo del ingenuo historiador narrativo, hubiera podido apoyarse en el hecho de que tal ingenuo relato del tiempo pasado le había proporcionado, poco tiempo antes, la más viva y conmovedora visión de una vida individual estrechamente entrelazada con la época y con el medio social; y no sólo ésta sino la visión de todo un siglo. Así le ocurrió con la autobiografía de Benvenuto Cellini, cuyo estudio le hizo tan feliz. "Toda característica pragmática biográfica, escribió entonces (a Meyer, 1796), debe agazaparse ante el simple detalle de una vida importante".

Pero las impresiones recibidas en esta autobiografía le impulsaron a ahondar más profundamente en el medio social y en el medio original de Benvenuto y también a plantear, a propósito de ellos, la cuestión de las protoformas y de las metamorfosis. Pues esta cuestión es la que tácitamente sirve de fundamento a la "fugaz descripción de las circunstancias florentinas" que dió como apéndice. Tanto la grandeza como las limitaciones de la manera goethiana de tratar la historia, son visibles en este magnífico ensayo.

En compensación leyó las *Historias florentinas* de Maquiavelo que le dieron la impresión de un caos infernal de luchas civiles sin un más alto sentido. "Defectos de un estado mal gobernado y pésimamente administrado". El sentido del orden de Goethe y su aversión contra la guerra y la lucha por el poder no podía encontrar ningún placer en ahondar más profundamente en ellas. Pero se suscitó en él, ahora, la fecunda cuestión histórica de cómo, de este caos, pudo surgir una cultura y un arte tan grandes y tan brillantes. Entonces vino en auxilio la propia visión de Florencia, lo que se ve sensiblemente. Como en otro tiempo se había formado, de la situación geográfica de Roma y de Venecia, la representación concreta de una "protoforma" de la historia de estas ciudades, así sucedió también ahora con Florencia. "Una localidad semejante, una vez en posesión de una sociedad de hombres, no podía ser jamás abandonada". Y así se imaginó cómo surgió aquí, primeramente y sólo de las necesidades más inmediatas, el artesanado,

que ulteriormente se ramifica, como sucedió justamente en Florencia —y con ello empieza a individualizarse lo que hasta entonces había sido típico—, engendrándose del artesanado las artes, ligadas a la religión, y apareciendo, finalmente, la gran burguesía mercantil y fastuosa. Este constante desarrollo de una imagen, que corresponde al polo positivo de la concepción goethiana de la Historia, estaba, sin embargo, amenazado por aquello que él sentía como el polo negativo de la historia, por aquellas luchas intestinas, por aquello que él califica de una manera clásica "la incapacidad congénita de los hombres para dominar o dejarse dominar".

Seguidamente establece una nueva "forma original" emanada de la antigua, con nuevas metamorfosis, para alcanzar una etapa más elevada de la existencia —la historia de la evolución de la familia Médici—, "la manifestación suprema de aquello que el sentido burgués, que parte de la utilidad y de la capacidad, puede realizar en conjunto". También esta evolución procede desde las simples y más bajas, hasta las altas, pero también más peligrosas etapas, hasta que culmina esplendorosa en Lorenzo y, a su muerte, se desploma por la intervención de un nuevo factor de desgracia, "el terrible monstruo Savonarola".

Cierto que mucho queda en sombras, o es muy ligeramente aludido, de lo que el historiador moderno, para hacer plenamente inteligible este cuadro, habría de mover dentro de él —la dinámica de las luchas sociales, el trasfondo económico, los problemas de un estado-ciudad, la situación de la política exterior la idiosincrasia de los hombres del Renacimiento—. Y, sin embargo, se debe ver, en la manera de considerar las cosas por Goethe, la protoforma o forma original que se ha desarrollado en las numerosas metamorfosis de la investigación moderna del Renacimiento —el lento devenir y desarrollo de las formaciones históricas mediante fuerzas internas impulsoras, el destacar lo individual de lo típico y la investigación de las potencias imprevisibles del destino en este desarrollo—. Así, pues, resulta que, si bien es cierto que sintió siempre la corriente vital general de la historia, sólo extrajo de ella aquellos fenómenos que podía dominar —porque los amaba— con su peculiar principio de conocimiento. De este modo se hace patente el principio de selección goethiano respecto a la historia. Se halla comprendido, exactamente, en el epílogo compasivo de su bosquejo florentino. "Si Lorenzo hubiese vivido más tiempo y hubiese podido verificarse una progresiva y gradual perfección de la situación establecida, la historia de Florencia hubiera representado uno de los más bellos fenómenos; *sólo que, en el curso de las cosas terrenas, raramente nos es dado experimentar la realización de lo posible bello*".

Realización de las más bellas posibilidades, he aquí lo que buscó en la

historia y encontró de vez en cuando y lo que, por encontrarlo tan raramente, le irritó contra ella. De nuevo se recordará el espíritu del siglo XVIII, el principio de selección de Voltaire, los pocos valles fecundos en medio de los yermos de la montaña. Sin duda Goethe penetró con sin igual profundidad en la selección y recordando siempre el dinámico Todo del mundo, comprensivo de todas las cosas, concibió también los fenómenos de la cultura, amados por él, en los puntos en que arraigaban inmediatamente en el Todo del Dios-naturaleza. Empleando la frase que él aplicó al *Knaben Wunderhon*,[5] podríamos decir que Goethe convirtió "un todo singular en un todo en verdad cercado, pero no limitado, a tal punto que creemos ver el mundo entero en un pequeño espacio". Individuos vivaces, llenos de espíritu, envueltos y sustentados por su atmósfera local y temporal, pero, al mismo tiempo, desarrollando espontáneamente su más interna peculiaridad y, de este modo, haciéndose "eficaces" —pues también exigió esto *(Dicht. u. Wahrh.* II, 7)—, he aquí las bellas posibilidades realizadas que, con preferencia, extrajo de la historia. Desde Cellini se puede seguir la serie en los trabajos históricos de la ancianidad de Goethe, en la brillante colección de retratos de su *Historia de la teoría de los colores*, en los contemporáneos y amigos de su propia juventud en la autobiografía, en los poetas del Oriente en las notas del *Diván*, hasta el maravilloso Felipe de Neri del que se ocupó en los últimos años de su vida. A la mayoría, se puede aplicar lo que, tipificando de nuevo lo individual, dijo de Cellini, a saber, que "debía ser considerado como el representante de su siglo y acaso como el representante de toda la humanidad", —"espirituales hombres alados" de la historia—. Se podría calificar su total concepción de la historia de individualismo universal, pero teniendo en cuenta que entre lo universal y lo individual del momento, siente con la fresca simpatía de Möser, y a menudo de manera expresa, toda la cadena de "formas originales" y naturales de la vida y de la acción humana, desde las más sencillas de la familia y del oficio. A tal punto, que hasta lo más grande y raro se origina de las naturales conexiones de la vida y del todo del mundo. Claro que, de este modo, no se hace justicia a las "formas originales" y naturales de la vida política, con sus diversas metamorfosis. Consecuencia es que falten, también, en sus cuadros históricos, de manera muy perceptible, aquellos puntos de vista y focos de luz de la historia universal que resultan de la conexión de los destinos de los grandes estados y pueblos y que, más tarde, habían de ser descubiertos por Ranke. Pero por lo que repecta a la historia universal del espíritu de Occidente, ninguna luz podía iluminarla mejor que aquella

[5] Título que lleva —El cuerno mágico del muchacho— la colección de baladas y romances alemanes recopilados por Armin y Brentano.

frase de la *Historia de la teoría de los colores* de que la Biblia, las obras de Platón y de Aristóteles, eran las tres grandes masas que habían producido efecto mayor, más decisivo e incluso exclusivo.

Así, pues, no fué sólo la visión de los claros astros singulares de la historia lo que percibió en lo más profundo, sino también la conexión universal entre ellos, la influencia de unos sobre otros. Entonces disminuyó su desagrado por la historia. "Lo que a nosotros, así reza una de las frases sustanciales de su concepción de la historia *(Gesch. d. Frabenl.)*, únicamente nos puede disponer favorablemente respecto de la historia es: que los hombres auténticos de todos los tiempos se anuncian de antemano unos a otros, se refieren unos a otros, se preparan recíprocamente". Si aún se puede percibir una última nubecilla de desagrado, pudo, no obstante, en hora distinta, ver lucir sobre la historia el limpio cielo de la naturaleza divina. "El canto de alabanza de la humanidad, que la divinidad oye con tanta satisfacción, nunca ha enmudecido y nosotros mismos sentimos una felicidad divina cuando distribuimos por todos los tiempos y regiones efluvios armónicos, oídos, ya en aislados acordes, en coros separados, ya a manera de fugas, ya en una magnífica y plena melodía" *(Gesch. d. Farbenl.* y algo semejante a Jacobi, 1808). Esta felicidad divina fué exactamente lo que él estimó, en una de sus más conocidas frases, como lo mejor que tenemos de la Historia: el entusiasmo que suscita.

Se podría interpretar mal el principio goethiano de seleccionar en la historia las posibilidades bellas descuidando el resto como paja separada del grano. Se podría creer que opera aquí exclusivamente, un interés educativo subjetivo, que le hace ser injusto con lo que deja a un lado. Por supuesto, tal cosa sucedió frecuentemente. El mismo manifestaba en una de sus últimas cartas que había estado siempre atento a aquellos puntos de la historia del mundo, del arte y de la cultura en los que pudo lograr una formación elevada, verdadera y humana. Pero esta su formación se había enderezado, no al propio sujeto aislado, sino a la conexión del mismo con el mundo objetivo. Por eso tenía su principio de selección un sentido muy objetivo. Seleccionó para hacer resonar en sí mismo el todo del mundo y lo escogido debía representar este todo y el resto mismo. En este momento apunta su doctrina de lo simbólico. Llamó simbólico a aquello que se refiere a otra cosa más alta, y, con ella a la protocausa última. "Este es el verdadero simbolismo, en el que lo particular representa lo general, no como sueño y sombra, sino como viviente y momentánea revelación de la inescrutable" *(Max. u. Refl.)*. Lo característico de su pensamiento, el pensar por imágenes, nos muestra aquí su acción creadora. Por virtud de este simbolismo, vió todo lo singular, no importa

en qué época hubiere acontecido, entrelazado y en conexión con el todo del mundo, en una dinámica trabazón recíproca intemporal y eterna que, sin embargo, dejaba subsistente la individualidad de lo singular. "Todo lo que acontece es símbolo y, al manifestarse plenamente, hace referencia a lo restante" (a Schuberth, 1818). Todo, pues, dicho de una manera algo desvaída, está relacionado. Goethe dió también a esta frase gastada un sentido infinito. "Relaciones hay por todas partes, y las relaciones son la vida" (a Zelter, 1830). Su visión neoplatónica del mundo, en que todo se entreteje en el Todo, en que una cosa actúa y vive en las demás, se alza de nuevo, también, tras su principio de selección histórica.

Se proyecta, asimismo, en todo el resto de ideas conductoras de la historiografía goethiana, que todavía no se han considerado en particular. En realidad han estado resonando ya en nuestras exposiciones, porque todas han crecido entrelazadas sin que sea posible separarlas lógicamente, como ocurre, según Goethe, con las cosas del universo.

Esto se aplica, ante todo, a la idea de individualidad. Tempranamente concebida, confundida luego en Italia con la doctrina de las metamorfosis y de los tipos y, en consecuencia, al abrigo del peligro de ser aislada y sobreestimada, más bien, de cuando en cuando, en peligro de ser subestimada, se desplegó en los pensamientos históricos de la vejez, de tal modo, que se hizo visible por doquier, casi en toda consideración particular. En lo más íntimo, confesó a Reinhard en 1812, sólo me interesa, realmente, lo individual en su más rigurosa precisión. Mucho nos hemos ocupado de la historia desde la juventud, escribía en 1826 *(El joven cazador)*, "para hallar, finalmente, que lo singular, lo peculiar, lo individual, nos da la mejor explicación sobre los hombres y los acontecimientos". La necesidad de Goethe de elevarse de lo individual a lo universal y de buscar lo universal ante todo en la concreta expresión de lo individual, llegó a ser una necesidad fundamental del historicismo. La evolución de Ranke tomó precisamente este camino. No sin razón se ha imputado al ulterior historicismo el haberse detenido, muy frecuentemente, en la primera estación de este camino, por su inclinación a la limitada monografía. Ciertamente Goethe no se detuvo en ella, pero amó esta primera estación. "Es condición mía el ocuparme de lo monográfico y, desde un punto tal, que es como de una atalaya, dedicarme a observar todo alrededor" (a Lappenberg, 1828).

Así como partiendo de la investigación de la naturaleza pudo elevar a una teoría formal sus ideas sobre la protoforma y las metamorfosis, nunca se le ocurrió, lo que es muy instructivo, poner en claro lo *ineffabile* de la individualidad humana. La forma acuñada, que se desarrolla viviendo, era

una *coincidentia oppositorum* que no se podía captar con la lógica corriente, pero intuitivamente evidente, y que ningún pensador enseñó a sentir tan hondamente como Goethe. Ha superado plenamente lo que Simmel llama el individualismo "cuantitativo" de la Ilustración, la idea que explica la naturaleza de los individuos, homogéneos en última instancia, por elementos inmutables, diversamente dosificados, con un individualismo "cualitativo", que suponía en ellos un núcleo incomparable y único, permanente, sin duda, pero capaz de evolución. Caracteriza a Goethe la manera como fundó esta teoría. No, por ventura, especulativamente, mediante una divinización del espíritu en general, sino creadoramente, pues sólo por su acción aprende el hombre, según él, a conocerse. "Todo lo exterior —dice en *Años de aprendizaje*— es simple elemento, y hasta todo en nosotros; pero yace en lo profundo de nosotros mismos la fuerza creadora que puede crear lo que debe ser" (véase Schneiderreit, "Der Individualist. Grundzug in Goethes Weltanschauung", *Goethejahrbuch*, 23).

Giros singulares que recuerdan el individualismo cuantitativo, como el de que "por dentro, todos los trajes de hombre se parecen" *(Shakespeare y ningún fin)*, no pueden, sin embargo, despistarnos (contra los reparos de Simmel, pp. 144 y 150). Pues esta semejanza fué únicamente la semejanza del tipo, a partir del cual, según su teoría de la protoforma y de las metamorfosis, se desarrollan los individuos. Es incuestionable que Goethe, al final de su vida, ha visto más intensamente lo típico en lo individual que en su juventud. Pero también fué concebido por él, el tipo, como un individuo de un rango más alto, como permanente y mudable al mismo tiempo, sintiéndolo tan cualitativamente peculiar como los individuos que surgen de él. Sólo mediante tal escala que, en cada grado dió, tanto al individuo como al tipo, su derecho, su singularidad y su fuerza creadora, pudo esperar ascender al omnicreador Dios-naturaleza. De este modo, el individuo de Goethe, frente al individuo de la Ilustración ha ganado y perdido, al mismo tiempo, tanto en libertad como en falta de ella. Fué menos libre en cuanto estaba más íntimamente colocado en el seno del Dios-naturaleza, más intensamente refundido en el proceso general de la creación que el hombre de la Ilustración, al que la divinidad colocó en el mundo con el privilegio de emplear su naturaleza, de composición contingente, en la libertad de lo contingente. Para ello, Goethe dió en patrimonio al hombre la libertad de naturaleza divina, para vivir "desde dentro". Por esta razón creyó, en la vejez, haber llegado a ser el "libertador" de los alemanes *(Una palabra más a los jóvenes poetas)*. Pero esta libertad de la vida desde dentro, significó también, para Goethe, una necesidad interna. "Así debes ser; de ti no puedes huir." Pero esta

interna necesidad que expuso de manera conmovedora en *Afinidades electivas,* no era una necesidad mecánica, sino misteriosamente sentida como uno de los símbolos de la divina naturaleza que crea con sentido. La conclusión de las primeras palabras órficas no deja lugar a duda de que presintió tal escape a la presión de falta de libertad y de la libertad aparente.

Las creaciones de su poesía atestiguan esta concepción del individuo, con este entretejido de interna y externa necesidad, más profundamente que lo pudieran hacer sus sentencias sobre personalidades históricas. Si se examinan éstas, puede acaso surgir la impresión de que Goethe ha tenido más a la vista la necesidad exterior, el efecto del medio temporal y local, que la reacción del íntimo núcleo individual. Así, acaso, en el comentario a Cellini: "En cuanto se considera un hombre notable como una parte de un todo, de su época o de su lugar de nacimiento o residencia, se pueden descifrar bastantes singularidades que, de lo contrario, quedarían en el misterio." También ha pensado en la dependencia del individuo respecto a su herencia, como ya lo había hecho Herder y, como se sabe, se ha explicado, en este punto, con la más desenfadada ironía (Del padre tengo la estatura, etc.). Así vió en Voltaire al francés que había reunido en sí mismo, y en alto grado, todos los méritos de su nación, a la manera como una gran familia podría criar a un individuo que concentrara en sí mismo las cualidades de todos sus antepasados *(Observaciones al "Neveu de Rameau".)*

Bien considerado, no se trata aquí de una teoría positivista de adaptación al medio o de la herencia. Su mirada inquieta podía ver muy sagazmente, ya éste, ya aquel polo en la relación del individuo y el mundo en torno, para, en último término, sin embargo, reconocer únicamente, una eterna acción recíproca entre el individuo y el espíritu de la época, una acción de la historia universal y una reaccción de los individuos (sobre Varnhagen y Solger, 1827). Léase la introducción de *Poesía y verdad* y se verá esta frase determinista que surge poderosa de su propia experiencia, a saber, que el siglo "tanto a los propensos como a los reacios arrastra consigo, los determina y los forma". Y, sin embargo, no olvidó por ello al individuo "en cuanto permanece el mismo bajo todas las circunstancias". ¿Quién podría aquí distinguir exactamente una cosa de otra? Goethe reconoció como apenas asequible esta pretensión y se situó tranquilamente bajo la ley general de que aquél, nacido diez años antes o después, habría llegado a ser completamente diferente. Su dinámico sentimiento del mundo, que por todas partes percibía la vida y que confundía y entrelazaba todo lo vital, no necesitó de ninguna cuenta penosa entre el individuo y su siglo.

La polémica entre la concepción individualista de la Historia y la colec-

tivista que había de suscitarse a fines del siglo XIX, en cierto modo como tentativa de moderación en la división del pensamiento en científico-natural y científico-espiritual, hubiera hecho sonreír a Goethe, probablemente con interna superioridad y como si no le afectase. Concibió la vida fluyente de la historia tal como debe aparecer a una mirada limpia, ni unívocamente determinada por los poderes de las masas y del tiempo, ni unívocamente determinada por las grandes individualidades. La gran personalidad se puede, bien agotar estérilmente en lucha contra la masa y el espíritu de la época, bien forzarlos a entrar en su círculo, pero, al mismo tiempo, para lograr eficacia, caer y hundirse en el círculo de la masa (Mahoma), bien como el gran educador, ordenador y plasmador que vive en la universalidad, cumplir las exigencias de su misión que surgen de manera dispersa, callada y gradual. A veces produce, sin duda, efecto, pero es rápidamente olvidada o tras ella acuden de nuevo las oleadas del error, o, en fin, su acción cunde por muchos siglos.[6]

Como vió vida por todas partes, hasta en la más pequeña estrella, los poderes colectivos no le parecieron ciegas fuerzas mecánicas. Como Herder y los primitivistas del siglo XVIII, amó, en particular, de una manera sólo igualada por los restantes objetos de su amor, la vida de los tiempos primitivos, en los cuales, según su opinión, hombres desconocidos realizaron ya un trabajo creador. Todavía habremos de volver sobre esto. Pero a medida que los poderes colectivos pasaron, en su desarrollo, del estadio de los tiempos primitivos al estadio de la civilización, tanto más desagradable fué para él "la tiranía de las masas". Goethe reconoció rotundamente, pero lamentándola frecuentemente, la significación causal de las masas. Las causalidades de la historia sólo le interesaron en la medida en que deben interesar al historiador que siente profundamente, es decir, en el grado en que estimulan o retardan la creación de valores culturales humanos. Entonces pudo también explicarse causalmente a sí mismo y calificarse de gran ser colectivo, sustentado por innumerables individuos (Soret, 1832). Y porque era de los grandes y de los pequeños individuos de donde partía, en último término, toda vida creadora y cuya acción pudo rastrear también en los poderes colectivos, le parecieron, en definitiva, las masas, en la gran textura fundamental de la historia, simplemente la urdimbre y los individuos superiores la trama; las masas, la esfera en que reina la necesidad; los individuos superiores, la esfera en que reina la libertad *(Maximen u. Refl.)*.

[6] Otros ejemplos en el útil trabajo de HISSBACH, "Die geschichtliche Bedeutung von Massenarbeit und Heroentum im Lichte Goethescher Gedanken", *Jahresbericht des Eisenacher Realgymnasium*, 1907.

Estas concepciones las ha defendido Ranke después y el ulterior historicismo las ha vuelto a encontrar una vez sorteados los escollos positivistas. Y no se pueden reunir en sistema con la máxima rigidez conceptual y con la claridad necesaria. Tan pronto como se soslayan las dificultades lógicas se destaca un trozo de vida real. Necesidad y libertad se hallan de tal modo entrelazadas en toda vida histórica, que no es posible separarlas radicalmente y sólo se las puede describir, en su inextricable unión, por aproximaciones y con medios de expresión, por así decir, vacilantes. En Herder, que sintió genial y profundamente este modo intrincado, los medios de expresión estuvieron a punto de perderse en lo confuso. Goethe, con su pensamiento objetivo, les dió, en primer término, aún antes que Ranke, aquella evidente intuibilidad que, para el historiador, reemplaza abundantemente la falsa precisión del mero concepto. Por la forma que prestó en sus poesías a su concepción del individuo y del mundo en torno, la condujo a la victoria. Su sentido de la forma y su afán de formar superaron fácilmente el peligro, inherente a su dinámico sentimiento del mundo, de disolver en la corriente general de la vida los contornos de las cosas. El romanticismo sucumbió reiteradamente a este peligro, pero Goethe se enfrentó, consciente, con él. "Ningún hombre quiere comprender —escribía a Zelter en 1808— que la suprema y única operación de la naturaleza y del arte es la de dar forma, y con la forma, la especificación, para que de este modo cada cosa llegue a ser, sea y permanezca siendo algo singular." Que con la idea de forma, como le dijo a Humboldt en 1795, permanece siempre confundida la idea de un cambio de forma, lo sabemos de sobra. "La fuente sólo puede pensarse en tanto fluye" (*Dicht. u. Wahrh.*, II, 6).

"En la forma, la especificación" significó, al mismo tiempo, que Goethe pudo ver también en la historia lo individual jerarquizado y pudo reconocer, sobre el individuo singular, la individualidad de lo supraindividual. Y como el mismo individuo singular, en elaboración ulterior de la doctrina de Leibniz, le aparecía como un complejo de varias mónadas (Falk, 1813), no le fué difícil considerar, a su vez, como individualidades a los complejos que surgen mediante la interacción de los individuos. Y así, pudo describir, en la *Historia de la teoría de los colores*, a la sociedad londinense del siglo XVII, como a un hombre que vive con ardor. La mayor individualidad supraindividual, en el seno de la humanidad, individualizada a su vez, fué la nación, descubierta ya, como tal, ante todo por Herder. Resulta casi superfluo decir que Goethe nunca la ha olvidado, como no ha olvidado su vida peculiar, ni su irradiación sobre los individuos, siquiera no la sintiera siempre de un modo tan ardiente como en la época de juventud de Estrasburgo, ni la considerara con interés

tan universal como en los últimos años. Las naciones fueron para él, como para Herder, grandes plantas y sus altas calidades y culturas las comparó con el florecer y fructificar (Riemer, 1806). El aislamiento de las culturas nacionales no satisfacía, ciertamente, su más interna exigencia. Presintió el peligro de que pudiera llegar a violentar y aplastar la peculiar naturaleza característica del individuo *(Max. u. Refl.)*. Su mirada iba dirigida a la eterna formación superior de toda vida. Vió en ello la esencia del Dios-naturaleza y, sin embargo, tuvo que constatar que, no obstante, no siempre parece seguir ese camino. Así llegó al notable pensamiento de que "la naturaleza incurre en las especificaciones como en un callejón sin salida; no puede y no quiere volver; de aquí la obstinación de la formación nacional" *(Max. u. Refl.)*.

Las producciones culturales de las naciones, pero no las políticas, era lo que amaba. Y, sin embargo, supo también, como hemos visto, lo que significaba para un poeta, para un Shakespeare sobre todo, una vida nacional en vigorosa agitación. Precisamente cuando la vida nacional alemana se encontraba en decadencia, en la época de la paz de Basilea, planteó la cuestión de: ¿cuándo y dónde surge un autor nacional clásico? Y la contestó casi dolorido diciendo: "Cuando halla en la historia de su nación grandes acontecimientos y sus consecuencias en una feliz y significativa unidad..., cuando él mismo, penetrado por el espíritu nacional se siente capaz, mediante un genio autóctono, de simpatizar tanto con el pasado como con el presente..." *(Literar. Sansculottismus)*. Resuena la frase de "espíritu nacional". Pero no es todavía el romántico "espíritu del pueblo" de Savigny y de Grimm, que produce, de su seno tenebroso, todo lo original de la nación, sino que corresponde a los rudimentos de aquellas doctrinas que habían comenzado en Alemania, bajo el influjo de Montesquieu, con el librito de Möser sobre el espíritu nacional alemán y, ante todo, con las doctrinas de Herder. Pero la concepción de Goethe, aunque puso de relieve, reiteradamente, aquella fuerza de la nación que pone su impronta sobre sus individuos y vió en la tetera que el inglés lleva consigo hasta en una excursión al Etna un símbolo de ella, se mostró, sin embargo, superior a la doctrina romántica del "espíritu del pueblo". Esta aisló al pueblo singular e ignoró las influencias sobre su existencia espiritual que provenían de la vida política y cultural común de los pueblos, falta de visión que había de durar hasta bien entrado el siglo XIX. Pero como Goethe vió siempre a los individuos únicamente en su atmósfera envolvente y en su acomodamiento de toma y daca con el mundo en torno, de igual modo vió también a los pueblos, al menos a los pueblos modernos. Respecto a los griegos, hubo de aceptar equivocadamente, siguiendo el sentido del clasicismo

humanista, que habían llegado a ser lo que fueron sin ninguna influencia exterior *(Gesch. d. Farbenl.)*. Pero ninguna nación moderna, declaró muy antirrománticamente en 1808 *(Plan de un libro lírico del pueblo)*, podía formular la pretensión de absoluta originalidad. "Como el individuo —dice más tarde *(Juicios de críticos franceses,* 1817-20)—, así también la nación descansa en lo existente de antiguo, en lo extranjero, con más frecuencia que en lo propio, lo heredado o lo realizado por sí misma." Pero pudo estar completamente de acuerdo con el núcleo de verdad de la doctrina del "espíritu del pueblo" que, partiendo de las exterioridades de la originalidad nacional, se encaminaba a su creadora interioridad. Estas interioridades, observó, más sobriamente y, al mismo tiempo, más profundamente que muchos románticos, "no serán conocidas ni reconocidas; ni por los extraños, ni siquiera por la nación misma; porque la naturaleza interna de toda una nación, actúa, como la del individuo humano, inconscientemente *(Más sobre literatura universal,* 1829). Y para él mismo, que supo de tanta riqueza espiritual extraña, admitida y transformada en su propio ser, era indiscutible que el alemán no tenía por qué avergonzarse de recibir su formación del exterior. "Pues el bien extraño ha llegado a ser nuestra propiedad" *(Plan de un libro lírico del pueblo,* 1808). Por eso vió que también la recepción de valores culturales extranjeros puede ser un acto plenamente orgánico-individual, un signo de fuerza de vida, no de la debilidad vital de la nación receptora.

Volvamos la vista a Voltaire y a Montesquieu. También ellos habían sentido ya, sumariamente, el espíritu de los pueblos y el espíritu de las épocas como formaciones individuales, pero con sus mecánicos medios de pensar no pudieron topar con la esfera de lo inconsciente y de lo espontáneamente creador de las que surgen, y todo lo más se aproximaron a ella, como Montesquieu. Además, Voltaire había concedido mayor atención al espíritu de las épocas que al espíritu de los pueblos, y por la manera como lo realizó en el *Siècle de Louis XIV,* tuvo el mérito de despertar el sentido de la interna coherencia, de la unidad de estilo de todas las manifestaciones de una época. La revolución espiritual que en Alemania rompió los moldes de la Ilustración, hubo de caldear y abordar este pensamiento. Ya lo vimos en Möser y en Herder. Las ideas de Möser sobre la unidad de estilo de las épocas fueron recogidas en el trabajo común de juventud de Herder y Goethe sobre el genio y el arte alemanes. Apenas si hace falta decir que también Goethe, sin hablar nunca mucho de ello, ha buscado siempre la interna unidad y la conexión vital de las épocas, que aparecen ante su vista. Fruto de su más personal vivencia son las palabras de *Poesía y verdad* (libro 13): "En razón de que en cada época todo está en conexión, por cuanto las opiniones y

sentimientos se ramifican de múltiples maneras, se buscaban en la doctrina del derecho aquellas máximas con arreglo a las cuales se trataban la religión y la moral."

Así, pues, toda época era considerada como una manifestación individual coherente en sí misma. La mirada goethiana buscadora de formas, no acertó con la misma agudeza en todas las épocas. Se lo impedía su principio de selección de las bellas posibilidades realizadas. Pero es instructivo observar la manera como se ha reflejado en la visión de Goethe la sucesión histórico-universal de las épocas.

La época de la historia universal que más exigía de él ser comprendida como modelo de unidad individual fué la griega. El espíritu de la época y el espíritu del pueblo habían de ser contemplados juntos. Los griegos, "amantes de la forma", le atrajeron con la afinidad electiva del discípulo por el maestro. Desde su juventud puso la mira en ellos. Y a través de Winckelmann y de sus viajes a Italia encontró el acceso al mundo helénico. Pero, como él mismo confesó más tarde *(Parodie bei den Alten,* 1824), tuvo que apaciguar, poco a poco, su naturaleza y temperamento nórdicos, a fin de familiarizarse plenamente con lo griego. Largo tiempo le perturbó una realidad inconcebible de la cultura helénica: la proximidad del supremo arte trágico y de las bufonadas y parodias que le siguieron. Finalmente, comprendió que la profunda cuestión vital histórica estaba, sin embargo, allí. "No, en los griegos todo es de una pieza y todo en gran estilo. El mismo marmol, el mismo metal es el que hace posible un Zeus o un fauno y siempre es el mismo espíritu el que confiere la debida dignidad." Vió perfectamente claro en su vejez que en la época griega se estrechaban íntimamente la más diversa historia política, con su discusión tan desagradable, el arte y la literatura. Sin duda, estaba todavía saturado de clasicismo cuando juzgó que tal conjunto "en el curso de los tiempos, sólo una vez había vivido con tal unidad y eficacia". *(Anzeige von Schlossers Universalhist.* Übersicht, 1826).

Frente a los griegos permaneció en aquella relación dual de una manera de pensar que destaca lo normativo y, al mismo tiempo, comprende psíquicamente, que ya caracterizó a Winckelmann y de la cual tampoco Herder pudo escapar del todo. Pero no fué sólo la creencia en que los griegos habrían dado forma a la obra adecuada, a lo supremo de la naturaleza, lo que le atrajo hacia ellos. Había en él un rasgo todavía más profundo que le hizo, como a Winckelmann, esencialmente afín la ingenuidad pagana de su existencia. En una famosa antítesis ha comparado, en *Shakespeare y ningún fin,* al hombre antiguo ingenuo, pagano heroico, real, necesidad y deber a un tiempo, con el hombre moderno, orientado sentimental, cristiana, románticamente hacia

el ideal, la libertad y la voluntad. Pero él mismo fué, como dió a entender levemente, antiguo y moderno al mismo tiempo, como "hombre conducido por Dios" a ingenuidad y deber, como naturaleza fáustica, abandonado por Dios a su propia voluntad, sensible y voluntarioso. Su propia evolución le condujo más bien del lado moderno de su ser, la ilimitada voluntad del primitivo *Fausto,* hacia el lado antiguo, hacia el deber ingenuamente concebido, aunque ambos aspectos quedaron subsistentes. No necesitamos penetrar en todas las profundidades de su vida. Sólo dijimos esto para aclarar su posición histórica respecto al helenismo.

La "Roma en que todas las formas se confunden" no le pudo ofrecer nunca lo que era la Hélade para él, lo que le sintió tan fuerte en Italia. Pero la "enorme unidad específica" de esta imagen *(über Collins Regulus,* 1802) se cernía ante sus ojos todavía en la vejez. La poderosa influencia de las investigaciones de Niebuhr, críticas, pero al mismo tiempo constructivas desde un punto de vista genético y positivo, le hizo, según su propia confesión, gozar de nuevo en la historia romana (a Niebuhr, 1812), y en el movimiento pendular de su ser, pudo decir una vez (Boisserée, 1815) que le atraía más el ser romano, con su gran inteligencia y orden en todas las cosas, que el griego. Pero el espíritu del puro estado de poder le repelió todavía más que lo que le atrajo el realismo romano "pues, verdaderamente, sólo le interesaba el hombre en tanto se le podía sacar algo por la fuerza o por la persuasión" *(Gesch. d. Farbenl.).* La historia romana, decía a Eckermann en 1824, realmente no existe ya para nosotros en el tiempo. La Edad Media había sido venerable para él en su juventud, acaso no como un todo, sino por singulares revelaciones de carácter maravilloso. Hubo de alejarse de ella en la época del clasicismo.

Vimos pasmarse, helados, tantos siglos,
y el sentimiento humano y la razón escondidos sencillamente bajo el suelo.

También a la imagen de la Edad Media que se formó en los años de madurez le faltó el impulso del amor que, según su opinión, era propio de la plena comprensión. En lo nórdico de su temperamento hubo, sin duda, algo que, a medida que se elevaba del clasicismo al universalismo, podía armonizar con la esencia de la Edad Media, y con las propias disposiciones fáusticas de juventud en su época de Estrasburgo, algo estimuladas de nuevo por la corriente romántica de la época. Tiene su atractivo, estimaba, hacerse presentes situaciones agitadas pero nebulosas, envolverse en la penumbra del pasado, limitarse con presentimientos y cierto estremecimiento *(Annalen,* 1805. Visita

a la catedral de Halberstädt.). Quiso gustoso ahora, hacer valer toda la tendencia hacia la Edad Media, pero distanciarse previsoramente de ella (a Reinhard, 1810). Pero su cuestión más personal respecto a la Edad Media fué la siguiente: ¿qué ha hecho la Edad Media para la conservación de la gran cultura humana que, según él, hundía sus raíces en el helenismo? Y entonces se entremezclan amargos juicios, de aire "ilustrado", sobre el deplorable vacío entre los tiempos antiguos y los modernos, sobre la corrupción clerical y la infantilización de la lengua latina (a Blumenthal, 1819), a conmovedoras frases de comprensión para aquellos que, entonces, "en obscura, profunda y enérgica actuación" habían conservado el fuego sagrado. El "coro de la humanidad" resonó también para él desde la Edad Media tan pronto como puso atención (a Jacobi, 1808). En la *Historia de la teoría de los colores* se le reveló un gran trozo de la aportación espiritual de la Edad Media. Y volvió a sentir lo que siempre le reconfortó en los fenómenos del Dios-naturaleza; cómo las partes se convierten en un todo y cómo está todo penetrado por una viva conexión. Uno de sus grandiosos cuadros históricos en el que, por una vez, dejó entremezclarse lo político y lo espiritual, es "El monje Roger Bacon" de su *Historia de la teoría de los colores*. Le hace surgir en la época en que la *Magna carta* de 1225 se desarrollaba, convirtiéndose en el fundamento de la moderna libertad nacional inglesa. "Aunque Roger era sólo un monje y pudo mantenerse en el recinto de su claustro, penetra, sin embargo, a través de todos los muros el aliento de tales contornos; y seguramente debe a gérmenes racionales meditados el que su espíritu se levantase sobre los nebulosos prejuicios de la época y pudiese anticipar el futuro."

Por la magna arquitectura de la Edad Media alemana, le llegó, cuando joven, la revelación de que del seno sombrío de dicha época pudo surgir algo magnífico. Cómo fué esto posible no era cosa que, entonces, le preocupara especialmente. Se ve el punto de arranque y el final de su pensamiento histórico cuando se comparan las frases de entonces con las que escribió, en los *Anales* de 1822, sobre la vieja arquitectura alemana. Acaso no se las deba comparar en el tono, pues se echaría de menos en las palabras de la vejez la lozana alegría de las de su juventud. Pero se había desarrollado ya de manera poco común el sentido histórico y la capacidad de ver al individuo como miembro de una totalidad supraindividual, como miembro de una época en la que todo está en interna conexión. Para comprender el carácter de la vieja arquitectura alemana, opinaba ahora, se debía considerar la época, la religión, la moral, la sucesión artística, las necesidades, las disposiciones

de los siglos, todo ello junto, como "una gran unidad vital" y agregar a lo eclesiástico lo caballeresco, por otra necesidad de idéntico sentido.

Goethe no pudo ver las épocas de la historia moderna de la misma manera, o sea, como grandes formaciones individuales. Le faltó, para ello, la clave de la comprensión política. El material para la formación de grandes unides históricas se lo hubiera podido suministrar el origen y desarrollo del estado moderno. Pero el tema no le invitaba. Sin duda vió con justeza que, precisamente en el siglo XVI, los "acontecimientos mundiales exteriores" eran los que habrían "agitado incesantemente" los valores de la cultura más caros para él. Pero creyó descubrir entre ambos tan sólo una relación mecánica exterior, no una relación interna (a S. Boisserée, 1826). Sin embargo, el aspecto histórico-espiritual del siglo XVI, cuya atmósfera, hecha de luz y de sombra, pasa también al *Fausto*, le atrajo poderosamente como frontera entre los tiempos antiguos y los modernos, llena de luchas, con su irrupción de enérgicos individuos,[7] con sus enigmáticas complicaciones vitales de la naturaleza humana (Neri) y con la heroica personalidad de Lutero. Pero no se pudo situar de una manera inequívoca frente a la obra de Lutero. De poco impedimento para él fué el elemento de superstición, que también halló en él, pues había superado la superficial censura de la Ilustración. Precisamente fué más bien aquella mescolanza de superstición y fuerzas creadoras lo que le atrajo. Mostró frente a Lutero la misma libre visión que puso de manifiesto con respecto a los grandes dominadores de la vida espiritual de las naciones. Sólo por él y por el lenguaje de su Biblia, estimó (a Blumenthal, 1819), han llegado a ser un pueblo los alemanes. ¿Pero la hazaña de liberación religiosa de Lutero, fué, en su sentir, encaminada siempre a la más pura humanidad, una bendición en todos los aspectos? Estaba dispuesto a emularla, de todo corazón, pues le fué posible concebirla en un sentido altamente simbólico y referirla a su propio mundo intelectual (a Zelter, 1816). Pero cuando se acerca la fecha de la Reforma del año de 1817 desaconsejó que se celebrara el 31 de octubre, prefiriendo que se enlazara con la fiesta de la batalla de Leipzig del 18 de octubre. Pues un corazón puro no podría experimentar una alegría completa por una fiesta eclesiástica especial, porque se recordaría la discordia y la desunión, la terrible des-

[7] MENKE-GLÜCKERT, *G. als Geschichtsphilosopher*, p. 100, lo consideran como el primero en concebir la historia moderna como la gradual y libre evolución del individuo, pues G. habla, en la *Historia de la teoría de los colores*, de la "aspiración del individuo hacia la libertad en el siglo XVI. No se debe olvidar que los hombres de la Ilustración le precedieron en la afirmación de la tesis de que el espíritu humano sacudió entonces el yugo de la autoridad y logró, como dice ROBERTSON, *the power of inquiring and thinking for themselves (Historia de Carlos V* e *Historia de Escocia)*. La diferencia entre los hombres de la Ilustración y Goethe consiste, naturalmente, en la diferente concepción del individuo.

gracia de algunos siglos, porque con ello se daría lugar a una separación de los ciudadanos católicos. Pudo también penetrar con su simpatía en la atmósfera y en los símbolos de la religiosidad católica, a pesar de rechazar, frecuentemente con mucha dureza, la obra clerical (véase ante todo la exposición de los siete sacramentos en *Poesía y verdad*, libro 7). Sin duda, únicamente, porque sabía la religión lo que significaba como base de sustentación del arte, porque los valores originales humanos podían revelársele también en las diversas confesiones religiosas y porque todo lo simbólico halló siempre eco en él. Pero el siglo XVI fué, para su profunda tolerancia religiosa, precisamente intolerable y creador al mismo tiempo, un fenómeno dual. Por este motivo no pudo aparecérsele como una gran unidad individual.

Todavía menos pudo darle esta impresión de gran unidad individual el siglo XVII. Sus estudios para la historia del duque Bernardo de Weimar le dejaron como impresión principal, la "confusión" de este siglo (*Annalen*, hasta 1780). Como los caracteres le llamaban más la atención que los acontecimientos, pudo caracterizar con penetración, en la *Historia de la teoría de los colores*, a los sabios de fines del siglo XVII, dejándolos envueltos en la atmósfera característica de su tiempo, en el que surgió "la manera de concebir mecánica y maquinística". Lo que, en todo caso, vió claramente, es que el siglo XVII constituía la puerta de acceso en la historia del espíritu de aquella época en la que él mismo hundía sus raíces y de la cual arranca su desarrollo ascensional.

En el ocaso de su vida este mismo siglo XVIII que él ha vivido, aparece a sus ojos como un fenómeno individual "pues, entre muchas desventajas, la gran utilidad de una edad avanzada consiste en haber visto desfilar ante uno todo un siglo y en poderlo contemplar personalmente casi como presente" (*Biog. Denkmale Vernhagens*, 1924). Conocemos ya su crítica de este "siglo presuntuoso" con su "cultura del entendimiento" y sólo tenemos que recordar brevemente lo que, a pesar de todo, le debía, cómo le dominó y cómo, sin embargo, hubo de "superarlo". "Superado", absorbido y con influencia ulterior, persistió en el pensamiento de Goethe sobre todo el impulso de la Ilustración hacia lo supratemporal-panhumano. Además hay otro rasgo de esta época que él reconoció de manera significativa porque reproducía un rasgo peculiar de su ser. En la biografía de Felipe Hackert enlazó "la tendencia principal del siglo contra toda inacción y contra todo lo que mantiene al hombre en ella, la propensión fundamental por todo lo que es efectivo y formador". Lo congruente y acompasado de esta acción de los hombres de la Ilustración se fundió en él en una predisposición a la acción

que nacía de los más profundos orígenes: "La verdadera fiesta del hombre auténtico es la acción" *(Pandora)*.

Al siglo XIX, que le recibió como el más preciado presente del siglo XVIII, no lo ha podido ver como una individualidad consumada sino como una individualidad en devenir. Estaba seguro de que era un tal devenir e incluso de la existencia de una cesura que le separa de todos los siglos precedentes. Nos cuenta Odyniec en 1829 que Goethe opinaba que nuestro siglo XIX no era simplemente la continuación de los anteriores, sino que parecía destinado a ser el principio de una nueva era. Hasta bosquejó con geniales contornos la marcha probable del siglo. En esto le auxilió la propia dolorida experiencia de las conmociones políticas que se produjeron hacia el tornar del siglo, mientras que en la explicación de los siglos anteriores le había faltado el aglutinante de la comprensión política. Grandes acontecimientos, como los que hemos vivido, opinaba, no pueden quedar sin las grandes consecuencias que les corresponden, aunque crezcan y maduren lentamente como el grano de la simiente. Por ello vió, de antemano, madurar la simiente, tal como ha ocurrido en la segunda mitad del siglo y acaso en el último cuarto. Discordante, o, mejor dicho, bipolar, como no podía ser de otro modo, fué su posición respecto a las tendencias del siglo que se iniciaba. En los *Años de peregrinación* que opusieron al individualismo educativo formador de los *Años de aprendizaje* el ideal del "renunciamiento", de la vida de trabajo práctico y útil, pudo despertar la confianza en que la interna fuerza regenerativa del hombre podía dominar los destructores efectos del nuevo mecanicismo. Su fe cósmica lo hacía esperar así. Pero parecen personalmente sentidas las frases sombrías sobre el amenazante declinar intelectual de la vida, que pronunció en los últimos años y que, aún hoy, resuenan persistentemente en nuestros oídos. Veo venir los tiempos, decía a Eckermann (1828), en que Dios no tendrá ya ninguna satisfacción en la humanidad y en que nuevamente todo debe destruirse para recrearse una vez más. Pero su fe cósmica resistió también esta perspectiva y presintió, en el declinar y ascender de nuevo de los futuros milenios, los latidos de un eterno Dios-naturaleza.

Con intención hablamos ahora de aquellas épocas y mundos históricos —y de su reflejo en el espíritu de Goethe—, que por su conexión universal corresponderían más bien al principio; de los tiempos primitivos bíblicos y del Oriente. Pues frente a ellos ejerció Goethe, preponderantemente al menos, un método de visión sensiblemente diferente. Esto indica que su interna posición respecto a ellos era también distinta. Su amor por los tiempos bíblicos primitivos permaneció vivo en él desde la niñez a la senectud.

"La cultura así adquirida va enlazada al curso de mi vida entera" (a Rochlitz, 1812). En este amor, la necesidad religiosa de una idea de Dios más pura y original se había unido profundamente, en su desarrollo, a la necesidad de concebir la humanidad más pura y original, también aquella necesidad que le atrajo hacia Homero. Sabemos que esta necesidad coincidió con las corrientes prerrománticas del siglo XVIII, con el ansia de conocer los tiempos primitivos como prototipos de la humanidad. Hamann había exhortado a resucitar el "extinto lenguaje de la naturaleza" mediante la peregrinación a Oriente, cuando el joven Goethe había intentado ya un primer contacto con el Oriente al que nunca renunció completamente. La inclinación análoga de Herder por los tiempos bíblicos primitivos y por el Oriente y, más tarde, su fogosa defensa de la poesía y de la cultura árabes han impreso sus huellas en el espíritu de Goethe. Por entonces, el romanticismo había glorificado al Oriente y de este modo cooperaron el espíritu de la época y la propia necesidad, cuando Goethe, huyendo de las tormentas políticas de su tiempo, se refugiaba en la pureza del Oriente, componía el *Diván oriental-occidental* y escribía las notas a dicha obra. El motivo fundamental, conocido por él mismo, fué el de gustar del ambiente patriarcal y penetrar en las profundidades del origen del género humano. El mundo de las protoformas humanas le atrajo aquí, como en la Biblia, de manera poderosísima. Ahora no le perturbaron, como en las épocas de la evolución antigua y occidental, las tendencias discordantes y la desagradable trama de la política de poder; en una palabra, la confusa mescolanza de fuerzas que, para él, no era transformable en la individualidad y la evolución. Lo individual, al contrario, tal como lo expuso principalmente en los magníficos frescos de la época de los patriarcas bíblicos *(Dicht. u. Wahrh.*, 1, 4) fué la típica humanidad primitiva, pacífica y fresca como el rocío. Amó "los plácidos y recónditos tiempos en los que el hombre, desconocido para sí mismo, desarrolló su actividad por un fuerte impulso interior" y consideró como el punto más bello de toda la tradición histórica, principalmente, aquel en que la historia y la leyenda confunden sus fronteras *(Gesch. d. Farb.)*. En tal "apacible situación ideal de la naturaleza", creyó liberarse, al menos por el momento, de la espantosa carga que la tradición de muchos miles de años había hecho pesar sobre nosotros *(Max. u. Refl.)*. Como ya se ha visto en Herder, percibimos que en este amor actuaban también los viejos sueños de la edad de oro. Pero Goethe supo transformar en dinámicas aquellas estáticas imágenes ideales transmitidas por la tradición e insuflar al hombre de los tiempos primitivos su propio ideal de actividad.

Esta misma transformación en sentido goethiano nos la muestra otro

rasgo de su visión de los tiempos primitivos bíblicos y humanos, en general. Goethe, al menos, no pudo cerrar los ojos ante el hecho de que la religión y la vida de los patriarcas no eran sólo bellas y apacibles, sino que implicaban, también, rasgos de salvajismo y de crueldad "de los cuales puede el hombre escaparse o en los que puede hundirse de nuevo". Este rudimento de una historia de la evolución naturalista de la humanidad a la manera de Vico o de Hume, no se acomodaba, empero, con el resto del cuadro pintado con los colores de la edad de oro. Sin embargo, Goethe no lo ha sentido como incongruente, cuando, más tarde, volvió una vez más sobre este punto *(Ornamente aus Pompeji,* 1830), sino que extendió su peculiar pensamiento amablemente sobre él. "Se nos tomaría a mal si dijéramos que las naciones se elevan de la barbarie a una situación de alta civilización y se vuelven a hundir en ella de nuevo, por lo que preferimos decir que se levantan a partir de la niñez, hacen un gran esfuerzo en los años medios y, finalmente, suspiran por la comodidad de sus primeros días." Ver la humanidad como un macro-ántropos, desarrollándose desde el típico estadio de la niñez, fué precisamente la genuina concepción goethiana. Por ello vió unidas "la tosquedad y la niñez", pero su mirada se detuvo con preferencia sobre la amable niñez con el mismo gusto con que lo habían hecho Herder y el humanitario siglo XVIII.

Idealizó porque tipificaba, porque lo que le interesaba era buscar protoformas en la época patriarcal y en el Oriente. Precisamente por este procedimiento tipificador se distinguen las imágenes de estos mundos de las más individualizadoras de las épocas antigua y occidental. Esto no excluye que las maravillosas notas al *Diván oriental-occidental,* que hasta hoy han dado pábulo a la investigación orientalista, pudieran ver lo más individual y que lo vieran genéticamente. En el pueblo persa mostró, con algunos rasgos magistrales, influído sin duda también por la doctrina romántica del espíritu del pueblo, cómo la forma acuñada, estereotipada, permanece fiel a sí misma y, sin embargo, se desarrolla en el curso de su vida. De este modo logró la importante perspectiva histórica de que existía una oposición fundamental entre la cultura indogermánica de los persas y la invasión arábigo-semítica (según observación de Burdach, *Goethe-Jahrbuch,* 17). Pero la mayor aportación individualizadora fué la nueva apreciación de la poesía oriental, que continúa y ahonda la que Herder había iniciado. El, que en la época de su clasicismo había seguido la vieja inclinación por los patrones normativos, en rotunda oposición con los juicios hasta entonces formulados sobre ella, reconoció a la poesía oriental la medida de su propia individualidad. "Compáresela consigo misma, venérese en su propio círculo y olvídese que han

existido griegos y romanos". Hasta entonces, el racionalismo de los occidentales se había escandalizado con el despotismo y la subordinación espiritual y corporal de los orientales. Goethe se opuso a esta concepción, uniéndose así, aunque sin saberlo, a uno de los más fecundos pensamientos de la filosofía de la historia herderiana de 1774. Herder había descubierto en los vicios de los orientales "un vehículo del bien". Goethe, por cuanto se había planteado ahora la cuestión histórica de cómo, realmente, había sido posible en Oriente la cultura y en particular la poesía, no disimuló en manera alguna el aspecto malo del despotismo oriental, pero mostró que aquella sumisión era un elemento integrante de la común cultura oriental y no del todo algo ínfimo. Sus virtudes, estimó, no pueden separarse de sus vicios e incluso son, en el fondo, las flores de sus faltas. Esta exigencia de comprender los fenómenos a partir de su individual conexión vital, irradió al historicismo del porvenir penetrándole hondamente. Pero el "Oriente inmutable" fué para él, en primer término, el terreno apropiado para buscar las grandes protoformas y tipos con sus metamorfosis. Así, por ejemplo, los "protoelementos" de la lengua y la poesía árabes, camello, caballo, oveja, montaña, desierto, y el firmamento estrellado. El arte poético racionalista los había calificado de tropos. Para él fueron "puntos vivos de referencia". Alguna vez, como en el caso de los tiempos primitivos bíblicos, se deslizó de la tipificación a una falsa idealización. También trasladó la idea de una "noble y pura religión natural" de los primeros tiempos a los persas anteriores a Zoroastro y sobrestimó, además, la elevada civilización de los árabes anteriores a Mahoma.

Nos damos cuenta de los límites de la idea de evolución goethiana. Pues se alejó, a pesar de todo, del camino, ya entrevisto por él, que llevaba, consecuentemente, a través de toda la evolución real de la humanidad a partir de los estadios más bajos de la rudeza y de la barbarie. ¿Esta idea de la evolución no ha permanecido también, en la ciencia de la naturaleza, dentro de límites parecidos? Korff ha dicho con certera frase que no le interesó el origen de las especies en la realidad, sino su origen en Dios *(Geist d. Goethezeit,* 2, 61). Su búsqueda realista de las últimas fuerzas causales cesó allí donde creyó haber encontrado una de las amadas protoformas dimanadas de Dios, porque esta búsqueda no era precisamente realismo puro, sino una prodigiosa y completa refundición, con dicho realismo, del más elevado idealismo y espiritualismo. Aquella frase de Schiller, de que su protoplanta no era una experiencia, sino una idea, sorprendió y llamó la atención al mismo Goethe.

Pero dentro de estos límites, su idea de la evolución, de inaudita vitalidad y profundidad, fué más clara y penetrante que la de Herder, más inter-

namente humana y más entregada a los fenómenos que la de Hegel. Bastan algunas observaciones para completar su cuadro que, por otra parte, ya está casi logrado por numerosas comprobaciones. Los rudimentos de aquello que se llama la dialéctica de la evolución, que ya encontramos en Möser y en Herder y que llegaron en la filosofía de la historia de Hegel a su lógica conclusión y acaso también a una deformación violenta, encontraron en Goethe aquella perfección que pueden dar la intuición y la simpatía. Algo hay ahí, decía a Falk, de la naturaleza, pero, sin duda, pensando también en la historia, que busca, "que penetra otra cosa y cuando se unifica con ella da origen a una tercera". Le caracterizó así el aspecto amable y pacífico de la dialéctica, el movimiento creador de lo nuevo a partir de dos elementos, en cierto modo, su aspecto erótico. El otro, el aspecto polémico, la lucha de fuerzas opuestas de la que las fuerzas nuevas surgen del seno de las antiguas, esta lucha que es el origen de nuevas fuerzas en las que, sin embargo, siguen actuando las antiguas, todo este proceso incesante lo expone en las alternativas espirituales y literarias de juventud en *Poesía y verdad*. El grandioso bosquejo *Epocas del espíritu* (1817), muestra cómo cada estadio de la evolución produce elementos que impulsan a su superación. De este modo no existía para él ninguna situación final perfecta en la que, estática, pudiera descansar la evolución. "Todo lo perfecto en su especie debe sobrepasar su propia especie, debe convertirse en algo diferente e incomparable" (Otilia en *Afinidades electivas)*. Ya hemos observado cómo vió correr el río general de la evolución no en tronantes cataratas, sino, preferentemente, como una profunda fluencia. Es muy característico que confesase, una vez, que había preferido siempre la vía genética para la contemplación de los objetos, pero para elevarse desde allí a un modo dinámico de representación (a Jacobi, 1800). Ambos caminos, sin embargo, coincidían *(Diario,* 6. 12. 1799). Pues de entre los muchos bosquejos de evolución que nos ofrece, los más logrados son aquellos en que se puede observar "una marcha tranquila y, en cierto modo, oculta" a través de los siglos *(Cours de Littérature grecque moderne,* 1827), en que se podía mostrar "cómo los grandes acontecimientos mundiales sólo se desarrollaban cuando ciertas inclinaciones, conceptos, intenciones dispersas y sin conexión, se movían y crecían en silencio, hasta que, finalmente, tarde o temprano, se produce una cooperación general" (notas al *Diván)*. Esta particular acentuación del quedo crecimiento de las fuerzas le permitió también aplicar en la misma medida, a la naturaleza y a la humanidad, sus ideas de evolución. Ignoró las diferencias modernas entre diferentes conceptos de evolución. Naturaleza y espíritu, aun cuando sentidos siempre por él como polaridad, coincidieron, sin embargo, en la unidad del Dios-naturaleza.

La polaridad de las fuerzas que, unas veces se separaban y otras coincidían, el ritmo de la sístole y diástole, fué para él el proceso que producía el callado crecimiento en la evolución, o, como siempre lo concibió, la metamorfosis. De la metamorfosis, observó en cierta ocasión *(Diario* 17. 5. 1808), surge la especificación de la sístole y diástole del espíritu cósmico, el proceso en infinito. La singularidad de su espíritu, que llevó en sí las polaridades de un modo tan rico, fuerte y fecundo como acaso nunca se hayan encontrado de nuevo en pecho humano, la más peculiar experiencia interna, le condujeron a la idea de evolución. "Maravillosa complicación de la naturaleza humana en la que se unen las más fuertes oposiciones, lo material y lo espiritual, lo habitual y lo imposible, lo repelente y lo encantador, lo limitado y lo sin límites" *(It. Reise,* "Ph. Neri"). Así o en forma parecida hubiese podido hablar también un psicólogo de la época del derecho natural, un Montaigne o un La Rochefoucauld. Pero sólo pudieron comprender como mecanismo enigmático de la especie hombre lo que para Goethe fueron, en definitiva, latidos del agitado Todo. "La naturaleza no da saltos, decía en 1807 a Riemer, así cada cosa es por razón del todo, y el todo por razón de cada cosa, porque es cada cosa y es todo".

Por esta fusión de todo lo individual en la corriente vital del Todo, la idea de evolución de Goethe evitó el peligro de reducirse a la simple idea de desarrollo. El desarrollo es un proceso aislado mediante el cual todas las posibilidades establecidas desde un principio en un gérmen aparecen paulatinamente, pasando de una existencia implícita a una existencia explícita. La doctrina romántica del espíritu del pueblo ha entendido, como ya hicimos observar, las producciones de los espíritus de los pueblos reduciéndolas reiteradamente a un simple desarrollo. Goethe no ha hecho una distinción terminológica precisa entre evolución y desarrollo —"yo poseía, dice tranquilamente *(Paralipomena zu den Annalen),* el método de evolución, de desarrollo"—, pero nunca hizo que las cosas se desenvolvieran simplemente por sí mismas. En cierta ocasión emplea la palabra evolución en el sentido de un mero desarrollo, pero al punto polemiza sobre este sentido. "El crecimiento (de un niño) no es un puro desarrollo; los diferentes sistemas orgánicos que forman a un hombre provienen unos de otros, se siguen unos a otros, se transforman unos en otros, se desalojan unos a otros e incluso se consumen unos a otros" *(Dicht. u. Wahrh.* 1, 2). Tampoco consideró la lucha de estos sistemas en el interior del hombre como un simple acontecimiento interno. Ya en su metamorfosis de las plantas el influjo cambiante del mundo exterior desempeña el papel que le corresponde en el proceso de la evolución.

Indudablemente, tanto aquí como en la vida histórica, y en ello estuvo de

perfecto acuerdo con Herder, este influjo no fué nunca, para él, un mero influjo mecánico-causal procedente del exterior, sino que estaba entrelazado inseparablemente con una espontánea reacción interna. Cuando no lo advirtió en los relatos históricos sintió una especie de vacío. Reprochó a la autobiografía de Juan von Müller *(Rezension,* 1806) que se había representado demasiado aislado. "Encontramos insuficientemente expresado el influjo de los grandes acontecimientos mundiales en un espíritu tan receptivo... lo que, con este exterior, debió de producirse en su interior!"

Goethe condujo, con genial seguridad, su idea de evolución a través de dos escollos. Si llamamos a uno de los escollos la reducción a la mera idea de desarrollo, el otro deberá llamarse fatalismo y quietismo, tranquilización por el consuelo de que la evolución se realiza "por sí misma". Este fué un consuelo que, no sólo era peligroso en la práctica, sino que era también falso teóricamente. Aunque Goethe amó también en la historia el lento crecimiento de las fuerzas tal como lo había observado en el mundo de las plantas, no por ello estimó que pudiera producirse "por sí mismo" sin ninguna cooperación. Vió ya actuar en las plantas un inconsciente impulso propio de formación y, por ende, de creación. Pero el hombre elevado a la conciencia del espíritu debía contribuir por sí mismo para poner en movimiento las evoluciones históricas.

Dejar pasar la ocasión propicia para obrar,
a eso llamáis "dejar que las cosas se desarrollen".
¿Pero qué se ha desarrollado, decidme, que vosotros mismos
no hayáis hecho en el momento oportuno?

"Desde la organización sencilla, escribía a Schiller en 1794, ascienden, paso a paso, a más complicadas, para, por fin, construir genéticamente la más complicada de todas, el hombre, con los materiales de todo el edificio de la naturaleza". Schiller tradujo aquí en lenguaje algo racionalista, pero muy expresivo, la médula dinámica de la concepción evolutiva de Goethe, que vió en toda vida individual la actuación y el devenir de toda la viva, divina naturaleza. Goethe no procedió con tan plena conciencia y método como Schiller le atribuyó. Procedió, más bien, a la manera de las "impresiones de conjunto" de Möser y se acostumbró, mediante innumerables observaciones geniales a descubrir en toda cosa el ἕν καὶ πᾶν y el παντα ἑζτ.

De la consideración de su idea de evolución se suscitan ahora dos cuestiones más. ¿La ha aplicado comparativamente, preludiando la victoria del

método comparativo en las ciencias del espíritu? ¿Y cómo la ha aplicado a la historia universal para combinar las épocas unas con otras formando grandes unidades? Sin una constante comparación de los fenómenos históricos no hubiera sido posible la manera universal de considerar la historia de Voltaire, de Montesquieu y de Hume. Pero dicha manera se encontraba bajo la égida del concepto mecánico de causalidad y se dió por satisfecha con la afirmación de que causas análogas producen análogos efectos. Cuando Goethe, incitado por Carlos Augusto, comparó a los escoceses con los servios, deduciendo de su residencia en escarpadas montañas su capacidad guerrera y su superioridad combativa sobre los pueblos de las llanuras y también su vigorosa poesía, recordamos, una vez más, la manera de Montesquieu (a Carlos Augusto, 1826).

Pero su búsqueda de protoformas y metamorfosis, también en la historia, hubo de conducir a una manera de comparar aún más profunda. No sólo la legalidad universal, sino también la peculiar de los fenómenos singulares. Esto lo había realizado ya Herder. Pero a la genial intuición con que éste procedió añadió Goethe la más aguda observación. Tal comparación la llevó a cabo aun cuando no lo dijera expresamente buscando tanto lo común en lo diverso como lo individual en el tipo común. Pero también habló, a veces con mucha precisión, de la necesidad y fecundidad de la comparación. Reclamó una exposición comparativa de la arquitectura gótica con la greco-romana y la egipcio-oriental *(Dicht. u. Wahrh,* II, 9). El mismo ha comparado, con gran luminosidad, en *Arte y antigüedad,* la helénica y la cristiana y, como un caso especial de la misma, el arte bizantino. "Si de este modo el arte helénico comenzó por lo general y se perdió más tarde en lo particular, el cristiano tuvo la ventaja de poder partir de una legión de individualidades para elevarse, poco a poco, a lo general"; estas individualidades impidieron entonces, en el arte bizantino, "que un viejo estilo anquilosado y momificado perdiera toda significación". Planteó uno de los más fecundos problemas de la historia comparada del espíritu, que ha sido elaborado en nuestro tiempo, cuando en el anexo a la confesión autobiográfica de Cardanus estimó que "una comparación de las llamadas confesiones de todos los tiempos... daría, sin duda, bellos resultados". Observó la novedad que significaba, tanto en Cardanus como en Montaigne, que aquello "que hasta entonces sólo en el confesonario fué confiado temerosamente al sacerdote, fuera exhibido ahora ante todo el mundo, con una especie de osada confianza"; vió en ello, en cierto modo, una referencia al protestantismo *(Gescht. d. Farbenlehre).* Pero quiso que en toda comparación se respetara la individualidad del fenómeno singular. "Dejemos así separado lo que la naturaleza ha escindido, pero enla-

cemos con espíritu y amor aquello que, a gran distancia sobre el haz de la tierra, se halla alejado, sin debilitar el carácter del individuo" *(El lunes de Pentecostés,* 1820-21).

La interna estructura de la idea de evolución goethiana, que nunca olvidó lo individual por lo típico, ni lo típico por lo individual, determinó el grado en que podría aplicarse al establecimiento de grandes series de evolución histórico-universal, enlaces más abarcadores entre los tiempos y, acaso, un curso total universal pleno de sentido. Con ello abordamos un problema de suprema importancia. Pues por la manera como Goethe lo ha resuelto se elevó a insólita grandeza sobre todas las tentativas histórico-universales de sus contemporáneos y de una gran parte de sus sucesores. Sin duda, la grandeza que en este punto le acompañó está unida a rasgos que, vistos por nosotros, parecen defectos. Sobre el más evidente de estos defectos, su indiferencia, mejor dicho, su desvío frente a aquellos enlaces de los tiempos que resultaban de los grandes destinos políticos y guerreros de los pueblos, ya hemos hecho alguna indicación. Sin embargo, hay en esto un camino que conduce de Goethe inmediatamente a Ranke y a su aportación liberadora. Dicho en una palabra: Goethe rompió, antes que Ranke, los carriles en que la concepción teleológica de la historia universal había colocado al pensar histórico.

Esta concepción suponía la existencia de un progreso, contrariado y retardado, sin duda, en lo concreto, pero perceptible en sus líneas generales, hacia una meta total, plena de sentido, de la evolución de la humanidad. Traía su origen de la filosofía cristiana de la historia, tal como, últimamente, la había concebido Bossuet, y secularizó la idea de un plan de salvación divino para la descarriada y falible humanidad. Como ya hemos visto, la Ilustración no emprendió en seguida dicha secularización. Mientras estuvo penetrada del sentido de la realidad del siglo XVII esperó, sin duda, en el progreso de la razón, pero no creyó firmemente que un día hubiese de triunfar definitivamente. Este escepticismo perdió el movimiento de la Ilustración cuando se halló en la cúspide de su desarrollo. Pero también los grandes pensadores alemanes que transformaron en idealismo el espíritu de la Ilustración rindieron su tributo a la Ilustración en este punto y, asimismo, secularizaron el plan de salvación para los altos fines que se proponía y para meta de la humanidad. Vimos en Herder cómo aspiró a salir de la teleología, quedando, sin embargo, envuelto por ella y mezclándole, al mismo tiempo, motivos cristianos y terrenales. Con más pureza teleológica construyeron la marcha de la evolución de la humanidad Lessing y Schiller, Kant y Fichte y en forma más vigorosa condujo Hegel a su cima esta tentativa, de la que diversos sucesores descen-

dieron entonces lentamente. Estos planes de salvación secularizados no fueron totalmente infecundos, para un profundo conocimiento histórico, como igualmente no lo había sido, en su tiempo, la filosofía cristiana de la historia, Han prestado una ayuda heurística importante para hacer comprensible la aparición de nuevos estadios de la evolución histórica en virtud de acciones lejanas y heterogéneas, de causas de otro tipo, haciendo patente de este modo la heterogonía de los fines. Pero semejaban también a las regulaciones artificiales de un río que, en atención a fines prácticos, corregían las sinuosidades naturales. Fueron un medio poderoso para reducir al común denominador de una razón común y de una satisfactoria aportación de conjunto el embrollo de fuerzas racionales e irracionales en la historia. Goethe no necesitó tal denominador común. Su religión del mundo le proporcionó el consuelo de que Dios, no sólo al fin de la historia, sino por todas partes se realizaba plenamente y de que las imperfecciones de la vida existían, sin duda, para la razón humana, pero no para la razón divina. La vida misma, tal como era, fué para él, según hemos visto, el fin de la vida; por muy agitada que fuese reposaba en sí misma. Así también todo fenómeno concreto de la historia que le interesaba tenía su relación inmediata con el Dios-naturaleza y no necesitaba, por ello, conservar rango y valor que fueron reconocidos como fases necesarias hacia una más alta perfección, pero mediatizándolos de nuevo, simultáneamente, al reducirlos, de fin en sí, en medios para un fin último. Esta relación inmediata que, más tarde, Ranke expresó con la frase de que cada época se encuentra en relación directa con Dios, la había conquistado ya, grandiosamente, Herder en 1774, pero no había podido desligarla completamente de las ataduras de la idea del plan de salvación. Totalmente libre de ellas la expresó Goethe en la frase: "Toda situación, mejor dicho, todo momento tiene un valor infinito, pues es el representante de una plena eternidad" (Eckermann, 1823).

Ya vimos cómo Goethe, en Italia, atado al presente, pero a un presente en el más profundo sentido, rechazó la fe en el progreso y cómo, en la vejez, vió venir los tiempos en que Dios no tendría ya ni un amigo de este mundo. A pesar de eso reconoció también una progresión permanente de la humanidad, pero en otro sentido del que abrigaba el secularizado plan de salvación, como una progresión sin reposo, con frecuencia retardada por los demonios, pero nunca parada, como un movimiento en incesante aspiración. Si de este modo se avanzaba plenamente, fué cosa que, algunas veces, pareció afirmar vacilante, pero que casi siempre negó. Pues a aquella ganancia de la humanidad vió también unida una pérdida. Cuando en 1798 Juan Pablo le quiso afirmar en la tesis de una "progresión del mundo", le replicó: "Circu-

lación deberíamos decir. *A priori,* es consecuencia de la Providencia, pero no en todo *a posteriori* se puede mostrar el progreso". Se advierte cómo, en este punto, distingue, al mismo tiempo, la esfera de la fe y la del conocimiento. Como adivinador y creyente ha hablado también Ranke, más tarde, de una providencia divina. Pero para ambos conservó su sentido la vida histórica, aun sin progreso perceptible.

El movimiento circular y las espirales le parecieron a Goethe las imágenes apropiadas de la marcha de la humanidad histórica. El movimiento circular del error y la verdad en la ciencia lo expuso en la *Historia de la teoría de los colores.* El movimiento circular de apogeo y decadencia en el arte, "desviación lateral, vuelta al camino recto, predominio de una época culminante, acción de las individualidades" *(Annalen,* 1805), que puede reconocerse por la consideración de una serie de obras de arte, le proporcionó la satisfacción de una ley natural comprobada. El arte fué para él un ζῶον con desarrollo y decadencia "como cualquier otro ser orgánico, sólo que en muchos individuos, debe manifestar necesariamente" (Winckelmann). Así vigorizó internamente la vieja teoría de los ciclos que fundara Polibio aplicándola a la vida de las constituciones políticas y que no pocas veces había degenerado en una explicación puramente mecánica del curso de las cosas humanas. Al movimiento circular de las constituciones políticas de Polibio (monarquía, aristocracia, democracia) aludió él mismo una vez, con alguna variante, en algunos de sus *Xenien* (IV, *Das Weltregiment— über Nacht,* etc.). Cuán elásticamente aplicó la idea de los ciclos a las naciones, en las cuales podían mecanizarse más fácilmente, lo muestra su juicio de que las naciones son inmortales y, por esta razón, depende de ellas recomenzar indefinidamente el movimiento circular desde la niñez a la senectud *(Ornamente usw. aus Pompeji,* 1830).[8] Reconoció con ello lo que a los modernos cíclicos puede servir de doctrina, la existencia de una fuerza regenerativa en el seno de una gran individualidad colectiva como la nación.

Así pues, para él, la idea de los ciclos no tenía nada de mecanizante, nada de trivial, nada de deprimente. El ciclo significó para él la protoforma exterior de la vida histórica en el seno de la cual todas las protoformas internamente valiosas, con sus ricas metamorfosis, podían moverse y evolucionar libremente. Y significó, además, la garantía de una palingenesia de todo lo viviente, la garantía de que la muerte no implicaba la última palabra. En el canto de los espíritus sobre las aguas había ya entrelazado, con anterioridad,

[8] En este punto puede cooperar una reminiscencia de Vico, que en el ínterin, desde que Goethe le conoció en Italia (véase más arriba p. 405), llegó a ser conocido en Alemania por la traducción de Weber (1821).

esta idea con la neoplatónica del eterno retorno a Dios de todas las cosas. Pero la imagen de la espiral sirvió también para ampliar el radio de acción de las posibilidades históricas y para hacer resonar la idea de que la repetición en planos superiores podía significar, al mismo tiempo, una superación. Así contribuyó esta representación a la macroscópica resignación de su vejez. "Incondicional sumisión a la insondable voluntad de Dios, serena contemplación del empeño dinámico de la tierra que retorna siempre en forma de círculos o de espirales, amor, inclinación entre dos mundos fluctuantes, todo lo real purificado, disolviéndose simbólicamente. ¿Qué más quiere el abuelo?" (a Zelter, 1820).

Pero si no nos equivocamos la idea del ciclo, concebida muy pronto, fué sólo el anticipo de otra idea, también temprana, que llegó a ser más importante para Goethe, idea que conocemos ya y que se nos presentó, últimamente, cuando estudiamos la idea de la evolución, como su verdadera palanca. Es la idea de polaridad, de la sístole y diástole, del συγχρίνειν y διαχρίνειν en la naturaleza y en la historia. Los altibajos en el movimiento circular de las cosas humanas, que se gastan eternamente y eternamente se remozan, se convirtieron en una polaridad más amplia. Goethe se interesó profundamente por el ritmo de la vida y del universo; como ya dijimos, creyó sentir la pulsación del Dios-naturaleza. Pero con este ritmo de elevación y descenso, de muerte y vida, día y noche, no se acomodó la representación de una línea recta a la que acomodaron la historia universal, al menos vista en conjunto, los representantes de la idea del progreso. Aquí reside, sin duda, la más profunda razón por la que Goethe desdeñó este consuelo universal de tantos de sus grandes contemporáneos. La multiforme actividad y la ardiente vida que, como poeta del primitivo *Fausto,* vió como tejido vivo de la divinidad, fueron pensadas más vigorosamente, más cósmica e infinitamente que la creencia de que en el pequeño planeta Tierra se hallase un establecimiento de la razón universal para conducir paulatinamente a la humanidad desde la imperfección y el error a la perfección.

Como se sabe, Goethe, en sus últimas y más elevadas ideas, pensó en el futuro de este planeta Tierra y, de este modo, prosiguió las diversas especulaciones cosmológicas de sus contemporáneos del siglo XVIII, pero les dió un nuevo y peculiar contenido. Para su sentimiento del mundo neoplatónico-místico no podía ser el hombre, como para los ingenuos racionalistas, la última palabra de la creación. "Todos transitamos en misterios", decía a Eckermann en 1827. "Estamos rodeados de una atmósfera de la que no sabemos todo lo que en ella se mueve y en qué relación se halla con nuestro espíritu". Si hubo un progreso, dimanante de la esencia del Dios-naturaleza, no pudo

limitarse al pequeño círculo, perceptible empíricamente, de la humanidad, sino que debe tener lugar en aquella región del misterio. Ya la profunda consideración de la protoforma y de las metamorfosis le puso sobre la pista de que tras aquellos seres orgánicos se oculta la elevada idea, pues ninguno correspondía a la idea que le sirve de fundamento (von Müller, 1830). La naturaleza, dijo en una de sus más famosas conversaciones con Falk (1809), se encuentra, por así decirlo, ante una mesa de juego y grita incesantemente *au double!* ¿Quién sabe si el hombre no será también una "puesta" para un más alto fin? No hay que pensar en ninguna interrupción por ninguna parte. Ni el sol había acabado su tarea con la creación de su propio sistema planetario. Así también la última mirada en el *Fausto* está dirigida a un nuevo devenir y actuar, más allá de la muerte, en más altas esferas.

Nuevamente entró en contacto con Herder en estas representaciones trasmundanas y cósmico-religiosas. Recordamos las perspectivas de sus *Ideas* (véase más arriba p. 359). La diferencia no es tanto de contenido cuanto de la función que estas ideas y esperanzas ejercen sobre el resto del pensamiento. El Herder de inspiración teológica reclamó una tangible firmeza y aseveró que estas esperanzas se fundaban en todas las leyes de la naturaleza. Goethe quiso también creer esto, en secreto, pero tan pronto como hablaba se mantenía en la esfera de los más delicados presentimientos. Separó el bello presentimiento de un más allá del claro realismo por las cosas terrenas. A pesar de su escepticismo, cada vez más rebelde frente a las cosas terrenas, Herder no pudo, sin embargo, suprimir las teleológicas espectativas respecto a ellas. Fué el fogoso demandante, Goethe el tranquilo y profundo examinador, el hombre que renuncia y, sin embargo, espera.

Sólo con el trasfondo de estas representaciones del trasmundo se puede apreciar bien el desvío de Goethe por las vulgares construcciones teleológicas de la Historia. Donde el mundo terreno le ofreció indicios suficientes de una "ordenación moral del mundo", el presentido y esperado progreso más allá del mundo empírico —un progreso, no hacia una perfecta situación definitiva, sino hacia a un más perfecto esfuerzo ulterior— debió ofrecerle una compensasión más rica que la de una situación definitiva asequible en este mundo que conducía nuevamente de las altas esferas dinámicas a una estática esfera limitada.

En lugar de la ambigua palabra "progreso" Goethe empleó con preferencia en sus últimos años la más precisa de "superación" *(Steigerung)* para sus esperanzas cósmicas (a von Müller, 1828), pues, en su opinión, las formas en las que fluye la vida del Dios-naturaleza se van superando en el proceso de creación considerado como infinito. Así reconoció, junto a la polaridad, una

"perenne attracción y repulsión" y, también, un "ascenso en acción constante". Pero esta idea fué a tal punto macroscópicamente pensada *sub specie aeterni,* que no implicaba ninguna contradicción interna, cuando, dentro del pequeño círculo que representan los propios milenios de la humanidad histórica, pensó con gran escepticismo en el progreso realmente conseguido. La imagen de la espiral indicó, bien ténuemente, como ya observamos, que consideró posible una "elevación" de las formas dentro de la humanidad histórica, pero vió el movimiento histórico predominantemente como un movimiento pendular entre las polaridades.

Esto se pone de manifiesto, ante todo, en los famosos juicios de que el tema único, peculiar y más profundo de la historia del mundo y de los hombres, al que todos los demás están subordinados, es, únicamente, el conflicto de la incredulidad y de la fe (nota al *Diván).* Se puede ver aquí, como ya se ha hecho (Burdach, *Faust und Moses,* 3, 742), un eco de las incitaciones religiosas que sirven de fundamento a la ascensión de la vida espiritual alemana en el siglo XVIII. Pero la religiosidad cósmica de Goethe, libremente desarrollada, sólo podía concebir la fe y la incredulidad en un sentido amplísimo, no agotable en contenidos determinados; como fuerzas de contenidos positivos, o negativos, fecundos o infecundos, que llevan a grandes alturas espirituales o a grandes abismos de materialismo y egoísmo. Según el dominio de unas u otras vió estructurarse polarmente las épocas. En relación con esto, distinguió como subjetivas las épocas caracterizadas por el retroceso y la disolución, y como objetivas las de tendencia progresiva (Eckermann, 1826), o las épocas de la razón, que actúan hacia dentro y que se desenvuelven libre y pacíficamente, de las épocas del entendimiento enderezadas hacia afuera, utilitarias, guerreras, técnicas y doctas. Estos dos momentos de la razón y del entendimiento (a los que acaso se aproximó terminológicamente a través de Hegel) los vió, sin duda, por su propia experiencia vital, de la juventud y de la vejez, no sólo actuando sucesivamente, sino, también, simultáneamente separados o limitados recíprocamente no sólo en los pueblos, sino en los individuos *(Gesch. der Farb.).* Por esto se dió por satisfecho con el conocimiento general y no sintió ninguna necesidad de articular en un todo la historia universal según ese esquema. Las pocas veces en que con gran ingenio trató de establecer los estadios de evolución de aquella vida histórica que le interesaba —fuera de las ya mencionadas de "épocas del espíritu" de 1817, de "épocas de formación social" de 1831 y la distinción de épocas significativas, extraordinarias o históricas en la *Historia de la teoría de los colores*—, permanecieron en la esfera de una general e ideal formación de tipos y sólo por alusión traslucían la historia real. De nuevo es aplicable aquí la excelente

frase de Korff de que le interesó más el origen de las especies a partir de Dios que el origen de las especies en la realidad, es decir, en el tiempo. De este modo se obscureció el tiempo histórico efectivo en su gigantesca significación de milenios. No desapareció del todo porque lo necesitaba para su principio de evolución. Pero algo le faltaba en la techumbre general del gran curso total de los tiempos para cubrir la plenitud de los fenómenos que él veía con más abundancia y profundidad que todos sus contemporáneos. La historia universal no se convirtió para él, como más tarde para Ranke, en un fenómeno total individual. No de ella, sino del mundo racional en conjunto pudo decir que debía ser considerado como un individuo grande e inmortal. Sin duda vivió en los milenios, pero los concentró para su más íntima satisfacción en intemporalidad, en eternidad.

Ya no cuentas, no calculas ningún tiempo
Y cada paso es incommensurable.

En definitiva, la historia fué, para él, parte de un espectáculo eterno en el que el fluir del tiempo se convierte en medio para el fin de una creación eternamente fecunda.

En este sentido se debe concebir la patética frase que confió, como una bella confesión, a su amigo Guillermo de Humboldt en los últimos años de su vida: "Si he de expresarme con la vieja confianza, mi venerado amigo, debo confesar sinceramente que todo se hace cada vez más histórico en mis últimos años ... incluso yo mismo me siento cada vez más histórico". Pues de por medio se encuentran las características frases, que rebasan y superan todo lo histórico-temporal: "Es lo mismo que algo ocurra en el tiempo pasado de un lejano reino, o en este momento cerca de mí". El sentimiento místico del Todo y de lo singular se unían así con la más soberana ironía sobre él mismo, pues prosigue: "Y ahora que mi buena hija me lee a Plutarco a la caída de la tarde, a menudo me parezco a mí mismo un poco ridículo al pensar que tuviera yo que contar mi biografía de este modo y manera".

Nos aproximamos al fin de la investigación y la enlazamos, como conviene a la visión del mundo de Goethe en la que todo se encadena, con el princio. Pasado y presente en una pieza fué, un día, el mundo en que Goethe se desarrolló, pero fué, ante todo, aquel enigmático sentimiento completamente original, que le embargó por primera vez en Colonia, en 1774. Lo explicamos como el sentimiento de una esfera supratemporal que se cierne sobre el pasado y el presente sensible, que le dispone a la alegría o al estremecimiento. Lo hemos oído resonar una y otra vez, con mayor o menor claridad, en el curso

de su evolución ulterior, en el que encontró diferentes formas y aplicaciones, metamorfosis, también, de una protoforma. En él vemos la posición fundamental de Goethe respecto al mundo histórico.

Por ello necesita aún unas observaciones complementarias. Simmel (*Goethe* p. 190) habló una vez del instinto feliz de Goethe para dominar el pasado, ante todo mediante la actualización. Se encuentran muchos juicios de Goethe aplicados al pasado histórico que lo comprueban, pues se complace en apoderarse de los fenómenos históricos mediante una, por así decirlo, intuición sensible. Goethe habló de su "placer de actualizar lo pasado" (*Annalen*, 1811), ensalzó "la destreza casi mágica" del filólogo Wolf que le permitía "actualizar el pasado en grado superlativo" (*Annalen*, 1805). "El pasado transformado en imagen" hubo de desempeñar su papel en la continuación de *Pandora*. Esto fué lo primero cuya aportación exigieron su sentido, su apasionada necesidad de intuición, para el dominio y la captación de las cosas pasadas. Pero éste fué únicamente el primer estadio en su sentimiento unitario de pasado y presente. El segundo y más elevado fué aquél en que dominó pasado y presente en sí mismo y sintió en ambos símbolos al Dios-naturaleza eternamente creador. De este modo fué para él la capacidad de penetración histórica medio para un fin, el de comprender la vida humana en general, en este sentido simbólico, indiferente a que fuese pasada o presente. "El hombre espiritual, no satisfecho con lo que se le expone, considera todo lo que se ofrece a sus sentidos como un disfraz tras el cual se esconde, astuta y obstinada, una más elevada vida espiritual, para atraernos y llevarnos a más nobles regiones" (Notas al *Diván*). "Qué vida, exclama Wilhelm Meister en *Años de aprendizaje* (VIII, 5), en esta sala del pasado. Igual se la podría llamar la sala del presente o del futuro ¡Así fué todo y así será! Nada es perecedero sino aquel que goza y contempla". Un caso concreto de aplicación fué la manera como gozó de las grandes obras de arte del pasado. Fué indispensable para él, una vez superada la primera admiración irreflexiva, comprenderlas históricamente por el terreno en que estaban arraigadas y por la conexión evolutiva y "actualizarlas" de nuevo como un presente que fué en otro tiempo. Así relata, en *Poesía y verdad* (III, 12), la manera como, un día, a él y a sus compañeros apareció la nueva luz homérica por obra de Wood (véase p. 274). "Ya no vimos en aquellas poesías una naturaleza heroica en tensión, inflamada, sino la verdad reflejada de un antiquísimo presente y tratamos de acercárnoslo lo más posible". Así aprendió entonces en Italia a comprender las obras de arte por su situación en el tiempo y en el espacio. Pero también las pudo contemplar con nuevos vuelos y vió en ellas, por encima del tiempo y del espacio —ya lo hemos visto anteriormente— "las

supremas obras naturales de los hombres, producidas con arreglo a leyes verdaderas y naturales" y exclamó entusiasmado: "Ahí está la necesidad, ahí está Dios".

Así también Winckelmann, que primero miró con ojos críticos, y después pudo contemplar y sentir con un Eros platónico. Recordamos que Goethe, en Italia, había seguido conscientemente sus huellas. Entonces no pudo ser todavía muy grande la diferencia entre la manera de ver de Winckelmann y la de Goethe. Pero, sin duda alguna, en la época culminante ha podido Goethe considerar las cosas, no sólo más universalmente, sino también más históricamente que Winckelmann.

En un punto se desvió, ya en Italia, del sentimiento de Winckelmann. Como ya hemos dicho, éste volvió su mirada al arte griego con un anhelo calificable ya de romántico. Pero en la especial estructura del sentimiento unitario de pasado y presente de Goethe reside el motivo por el cual, absolutamente nunca, ni en su juventud, ni en su vejez, se halla subyacente un anhelo romántico de repristinizar un pasado visto idealmente. También aquellas cosas pretéritas que amó íntimamente, la antigüedad griega, los tiempos bíblicos primitivos, las amó sin viso alguno de sentimentalidad y sin apetencia egoísta. "Si yo te amo ¿qué te importa?", vale también para este amor. En el plano elevado en que unificó el pasado y presente poseía ya de manera viva todo lo que el pasado tenía de bello. Y puesto que su contemplación no fué nunca pura contemplación, sino que la visión de un eterno crear estuvo siempre fundida con el impulso de la propia creación —cosa que le distinguió profundamente de los románticos— evitó su huída al pasado. "No hay ningún pasado al que se debiera querer volver, hay sólo un eterno nuevo que se forma de los elementos ampliados del pasado, y el auténtico anhelo debe siempre ser productivo, crear un nuevo mejor" (a von Müller, 1823).

El sentimiento unitario de pasado y presente se ha formado un modo especial de exposición, un estilo histórico especial. Al mero expositor de las cosas pasadas, para quien el pasado sigue siendo el pasado, le basta sencillamente con relatar y colocar unos junto a otros los acontecimientos del pasado, más o menos vivamente sentidos, más o menos causalmente ligados. Quienes, por el contrario, aproximan el pasado al presente, hacen utilizable el uno para el otro o los quieren fundir en un plano superior, no pueden menos de acompañar, reflexionando, la marcha de las cosas e interpretar los acontecimientos, ya de un modo penetrante, ya más levemente. Así lo hizo ya Polibio y así, también, frecuentemente, Maquiavelo y Guicciardini. Partieron de la homogeneidad intemporal y del movimiento circular de las cosas humanas y se sintieron obligados a demostrarlo didácticamente y a comentarlo. Esto se in-

tensifica en la época de la Ilustración que defendió de un modo más consciente la unidad y homogeneidad de las cosas humanas, tanto pasadas como actuales. Voltaire acompañaba la narración con la monótona repetición de los principios de su filosofía de la historia de la Ilustración con los que medía los acontecimientos. El nuevo sentimiento de la vida que despertó con el *Sturm und Drang,* debió, más que nunca, cuando se apoderó de la historia, abrirse camino en ella. En Herder, en cuanto expuso históricamente, con frecuencia se evaporaron totalmente los hechos en la ideal concepción general. Goethe en su madurez, cuando escribió Historia, restableció el equilibrio entre los hechos y las ideas. Ha sido ya frecuentemente observada la manera didáctica que emplea en *Poesía y verdad* para entrelazar la intuitiva narración detallada con las miras elevadas y penetrantes. Pero se la debe situar en conexión con la evolución del estilo histórico y entonces se reconoce que fué aquí donde se halló la forma de exposición que necesitaba el historicismo venidero. Ofrece un movimiento pendular entre la realidad y la idea: basta pensar en Ranke para oírlo inmediatamente. Pero donde primero se oye es en Goethe, no sólo en *Poesía y verdad,* sino también en los comentarios al Cellini, en la *Historia de la teoría de los colores* y en las notas al *Diván.* No aproxima a las cosas rígidos principios procedentes de otro campo, como Voltaire, sino que deja que las ideas surjan por sí mismas de la viva realidad no perturbada y que se muevan y transformen con ella. "Buscar las ideas en la experiencia", fué el postulado sentado por él, no sólo para la investigación de la naturaleza, sino también para todo lo humano, "convencido... de que el hombre, en todo lo que emprende, persigue una idea" *(Zur Morphologie,* Aprioristisches). Esta fué la "sutil experiencia que se hace íntimamente idéntica con el objeto y se convierte así en la verdadera teoría" (a Zelter, 1828). Se la puede calificar de realismo idealista, o también, una vez más, pasado y presente en unidad, porque ambas, simultáneamente, la realidad existente y su contemplador, se encuentran en un elevado plano común.

Arriesguemos una mirada a una más alta aportación que la significada por los trabajos y juicios específicamente históricos de Goethe, porque también en ella se pueden hacer análogas observaciones. ¿Cómo cooperan en el *Fausto* pasado y presente? Sobre ello podría escribirse un pequeño libro, pero nos contentamos con hacer una sola observación significativa que surge de la lectura de las nuevas investigaciones sobre el *Fausto.*

La cuestión sobre las fuentes históricas de los temas concretos que aparecen en el *Fausto* está abierta desde hace decenios, con una enorme apelación a la erudición y a la sagacidad. Además, aproximadamente a comienzos de siglo ha sobrevenido un cambio significativo en los métodos y puntos de vista.

Para la primera investigación, algo influenciada por el positivismo, aparecen los primeros antecedentes del *Fausto* en los antiguos y, frecuentemente, muy primitivos temas de la literatura universal y en determinadas ideas de antiguos pensadores, sólo que con demasiada frecuencia se consideraron como préstamo, que se han de tratar de modo semejante a como, en la crítica de las fuentes, se considera el empleo y la valoración de antiguas fuentes por un autor. El concepto de la copia y de la mera transformación de lo copiado ha sido sustituído desde entonces, especialmente por las penetrantes investigaciones de Burdach, por el concepto más profundo y vital de la fecundación. Pues el espejo del espíritu goethiano que reflejó esta masa de reminiscencias históricas, era, al mismo tiempo, un "espejo creador". Esta fuerza con la que aquí fueron acogidas y engendradas de nuevo las tradiciones y valores culturales de tres milenios, se encumbró sobre la forma, más tradicionalista y falta de libertad, en que comúnmente las habían aprovechado los poetas modernos desde el Renacimiento y el Humanismo —exceptuando a Shakespeare—. Este, como Dante antes que él y como Goethe después, llegaron a ser poetas universales porque pudieron fundir en un nuevo mundo la vida que fluía en torno de ellos con la historia del mundo y la literatura universal a ellos accesible; nuevo mundo que, a pesar de su origen subjetivo, podía reivindicar una gran validez objetiva. Como lo subjetivo y lo objetivo, así también el pasado y el presente fueron unificados por ellos en un plano elevado. Dante y Shakespeare procedieron en esto en pura inconsciencia e ingenuidad. También Goethe fué ingenuamente creador cuando dejó volar sobre su jardín las simientes del pasado. Pero lo hizo con aquel claro conocimiento con el que el nuevo sentimiento histórico concibió la relación recíproca de pasado y presente. Cabalmente por esto se calificó a sí mismo de gran ser colectivo que era sustentado por millares de individuos de otro tiempo y de ahora.

Su relación —siempre simultáneamente ingenua y vigilante de sí misma, simultáneamente histórica y suprahistórica—, respecto a aquellos fenómenos del mundo histórico que por afinidad electiva pudo incorporar a su propia sangre, sólo fué posible allí donde la conexión de la intuición histórica y la concepción del mundo, de la inductiva devoción por lo pequeño y la grandiosa anticipación del gran Todo envolvente, fué tan íntima como en él. Esta conexión se ha disuelto en el curso ulterior del siglo XIX, el cual, en efecto, dejó deshilvanarse una vez más los filamentos que enlazaban toda la vida

espiritual en la época de Goethe, en gracia al demonio de la división del trabajo y a otros demonios. La ciencia y la concepción del mundo, así lo exigía el positivismo, de ser posible, no tendrían nada que ver la una con la otra. Y aunque no penetrara por completo este propósito —la naturaleza del hombre impedía tal penetración completa—, influyó ampliamente en la práctica de la investigación histórica. La consecuencia fué que otros motivos, distintos de los de una concepción del mundo que penetrase, al mismo tiempo, la historia y la naturaleza, hubieron de dar pábulo a la investigación: el placer estético en el juego de colores del pasado, la satisfacción por la exacta investigación de los hechos en la ciencia, de facilitar así un conocimiento puramente causal, tendencias de política práctica, finalmente, y cooperando las más de las veces, el inmortal impulso arqueológico. Pero la ulterior consecuencia fué, a medida que estos motivos comenzaron a gastarse o a hacerse sospechosos, una creciente perplejidad sobre los resultados de una enorme investigación especializada. Sin duda, no faltaron movimientos contrarios más positivos y creadores alimentados más profundamente por una concepción del mundo. Pero cada vez se hizo más fuerte la acusación de que el historicismo conduce al abismo sin fondo del relativismo, que, sin duda, comprende todas las concepciones del mundo, pero que no tiene ninguna.

Como hemos visto con frecuencia, el relativismo existió mucho antes del historicismo. Existió el relativismo político de los hombres de estado y de la doctrina del arte política. El espíritu escéptico y la idea de tolerancia, que coinciden con los comienzos del movimiento de la Ilustración, pudieron ya, igualmente, a pesar de la simultánea subsistencia de la fe en intemporales verdades de razón, resonar con tonos relativistas, de igual modo que, por otro lado, el descubrimiento de nuevos dominios históricos y de complicadas causalidades. Pero el nuevo sentido de la individualidad y de su infinita diversidad, que despertaba, dió al relativismo, desde luego, su más profunda fundamentación. Historicismo y relativismo se corresponden así, sin duda alguna. Esto lo muestra también Goethe, aunque sólo fué el más grande iniciador del futuro historicismo y aún no lo patrocinó plenamente. Como hombre del *Sturm und Drang* ha pronunciado ya el juicio que conduce al relativismo, a saber, que lo malo y lo bueno se corresponden tan necesariamente como la zona tórrida y la helada Laponia son necesarias para producir una zona templada (para el aniversario de Shakespeare, 1771). Como maduro pensador ha reconocido que existían y debían existir diferentes maneras de pensar, antinomias de la convicción, porque se fundaban en la diferencia de los hombres. "De lo que me repugna aparto la mirada, pero más de una cosa que yo precisamente no admito puedo de buen grado reconocerla en su

peculiaridad; con lo que se demuestra plenamente que los demás tienen el mismo derecho a existir según su peculiar modo y manera, como yo con arreglo a la mía" *(Kampagne)*. Era de opinión de que se nace para ésta o aquella tendencia filosófica (Falk), anticipando así un conocimiento que apareció de nuevo en los modernos, desde Dilthey, cuando empezaron a investigar las formas innatas de pensar de los filósofos. Su más íntima naturaleza le predestinó precisamente al relativismo, pues a Fausto opone, en él mismo, el germen de Mefistófeles, a Tasso el germen de Antonio. "Por las diversas tendencias de mi naturaleza —confesaba a Jacobi (1813)—, yo no puedo tener suficiente para mí con una manera de pensar... las cosas celestes y las terrenas son un reino tan amplio que sólo pueden abarcarlo los órganos de todos los seres juntos." De su naturaleza fundamental provinieron, generalmente, las ideas fundamentales relativistas de la individualidad, de la polaridad, de la sístole y diástole y de que únicamente todos los hombres juntos constituyen la humanidad.

Pero también debió actuar, en general, en sentido relativizador, la revolución espiritual consumada por el *Sturm und Drang* y por Goethe. Por cuanto desencadenó la más profunda subjetividad dicha revolución estremeció toda suerte de creencias dogmáticas en patrones absolutos, tanto la fe cristiana como la fe ligada al profano iusnaturalismo. Goethe ha visto bien, en términos generales, cuando, en su ancianidad, calificó de subjetiva a su propia época (Eckermann, 1826). Si, por tal razón, fué también, como él creía, una época retrógrada en camino de disolución, no es tan fácil de decidir. Todo dependía de si el nuevo individualismo, subjetivismo y relativismo podían ser canalizados, no ya por una fe dogmática de viejo estilo, ahora imposible, sino mediante una fe nueva y realmente fecunda en la existencia de un vínculo último, fe que surgiera por sí misma de la moderna contemplación del mundo. Para ello la subjetividad desencadenada debía —y podía, como lo comprueba el ejemplo de Goethe— volver a una comprensión objetiva del mundo sin perder, por ello, el fontanar de la experimentación y aspiración individuales. Desde su conversión al clasicismo marchó Goethe por este camino. Pero su comprensión objetiva del mundo, por muy relativista que se mantuviera en casos concretos debido a que se había producido a través del medio de la subjetividad, le condujo respecto al todo del mundo, a aquella fe de nuevo estilo en "el que se creó desde toda la eternidad a sí mismo en oficio creador".

Por ello fué el relativismo de Goethe, como el de Möser, sólo que más profundamente fundado, un relativismo positivo no debilitado por blandas dudas sobre el valor del propio querer, por la perplejidad o el frágil opor-

tunismo frente a las potencias fundamentales de la historia. El relativismo puede conducir a las máximas profundidades o a planos superficiales, según se encuentre o no tras él una postrera fe fuerte y con poder creador, según que la humildad y el respeto ante lo inescrutable sean el resultado de una consideración relativista del mundo, o de que falte este respeto y humildad porque se crea que los medios de penetración humana no dejan en pie otra cosa que la anarquía de los valores. Goethe ha poseído aquella humildad y por ello ha sentido las antinomias de la vida y de la historia, no como una anarquía, sino como necesarias disonancias dentro de la total armonía del universo y, en consecuencia, ha tomado la vigorosa resolución de afirmar la propia individualidad, a pesar de saberla limitada, unilateral y sólo relativamente válida, frente a todos los poderes, para obrar conforme a la divinidad. También de sí mismo hubiese podido decir lo que pone en boca de Timur-Napoleón: "Si Alá me hubiese destinado a gusano me hubiese creado gusano." La posible solución del problema, para él y para nosotros, fué concebir como querida por Dios y, en consecuencia, como absoluta, la peculiar tarea individual, relativa desde un punto de vista humano. Espíritu y materia, alma y cuerpo, pensamiento y extensión, voluntad y movimiento, escribía en 1812 a Knebel, fueron, son y serán los necesarios pares de ingredientes del universo y, ambos juntos, pueden bien ser considerados como representantes de Dios. Nosotros, los hombres, procedemos unilateralmente y debemos proceder así, pero tanto, que nuestro procedimiento unilateral ha de ser dirigido, sencillamente, desde nuestra posición, a penetrar la posición opuesta, e incluso, donde sea posible, a traspasarla y mantenernos en pie en lo antípoda. Esta receta de los antípodas la transmitió al historicismo del porvenir. Pero también a éste le ha sido dado practicar una comprensión relativista del mundo, reconociéndose a sí mismo, de este modo, en su condicionalidad, sin perder por este conocimiento las obscuras fuentes de fuerza que manan de la fe en los últimos valores absolutos y en una última y absoluta fuente original de toda vida. Este absoluto no es demostrable ni definible, porque, como dice Goethe, "por su naturaleza permanece siempre desconocido". Como antiguamente Plotino, Goethe se elevó a más altas lontananzas, mentalmente inasequibles, que lo hicieran el derecho natural y el Cristianismo. Pero de este modo llegó a salvar el núcleo duradero del cristianismo y del iusnaturalismo. Cuajó en él la acaso única síntesis posible entre el pensamiento relativizador y el absolutizador, entre el pensamiento idealizador y el individualizador. Puede, lógicamente, criticarse esta síntesis. Pero en la decisión acerca de los últimos y más profundos vínculos de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad, pierde el intelecto su jurisdicción sobre el alma, que no

se quiere dejar arrebatar la participación de su propia individualidad limitada en una fecunda vida universal.

IV. Resumen y conclusión

Volvamos la vista atrás. El problema que nos planteamos fué el de mostrar cómo se liberó el mundo histórico del anquilosamiento en que había caído por obra del derecho natural, y del sentido pragmático y del intelectualismo de la Ilustración. Y como la manera de pensar iusnaturalista y pragmático intelectualista, unas veces en unión, otras en oposición con la fe cristiana revelada, habían determinado la concepción de la vida histórica ya desde la antigüedad, nos encontramos ante uno de los más profundos capítulos de la historia espiritual del Occidente, ante uno de los actos decisivos por los que el genio occidental puso de relieve su individualidad frente al genio antiguo, sin perder su vital continuidad con él. El espíritu peculiar de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración han sido las etapas principales de este proceso de individualización occidental. El historicismo que, en general, no era sólo una nueva manera de ver del historiador, sino de toda la vida humana, llevó este proceso de individualización a la conciencia de sí mismo, porque enseñó a comprender toda la vida histórica como evolución de lo individual, aunque siempre encauzado en típicos cursos y regularidades.

Hemos seguido el nacimiento del historicismo hasta la decisiva irrupción de sus ideas fundamentales, no hasta su pleno desarrollo. Vimos un proceso europeo que logra madurez en Alemania y culmina en la obra de Goethe. Vimos esta obra, principalmente en su época clásica, entrelazada aún con las reliquias del pensamiento normativo que había prevalecido hasta entonces. Pero todos los hilos de la génesis del historicismo, que hemos seguido, coinciden en Goethe y se anudan fuertemente en él. En primer término, la necesidad prerromántica, ampliamente difundida, que volvía su atención a los tiempos primitivos y a las épocas iniciales de la humanidad y de los pueblos, y que, por cuanto idealizaba aquellos tiempos y los enfrentaba como modelos de una humanidad más pura y más plena a la propia civilización desvaída, aprendió a sentir más cálidamente el pasado. En segundo lugar, en la Alemania protestante, el movimiento pietista, alimentado por la mística, que trazó hondos surcos en el campo del alma y despertó las subjetividades en los contactos de hombre a hombre, pero, al mismo tiempo, se confinó en vinculaciones metafísico-espirituales, de tal suerte que la receptividad anímica para lo nuevo no se pudo desarrollar, en general, a base de ideas pietistas.

Como tercer elemento, la nueva relación espiritual con el arte antiguo, vivida por Winckelmann que, a pesar de la canonización unilateral que practicó, elevó, a su vez, la predisposición espiritual para lo nuevo. Y, finalmente, sin duda, como la más potente fuerza formativa, el antiguo mundo de ideas platónicas-neoplatónicas que revive en la doctrina de las mónadas de Leibniz y en la doctrina de la *inward form* de Shaftesbury, y que contiene ya una tendencia a la individualidad y a su arraigo en un suelo vital de afinidad divina.

Cada uno de estos cuatro elementos representa uno y el mismo acontecimiento fundamental dentro de la evolución occidental y en particular de la alemana, propiamente, la oscilación pendular desde las alturas del elevado derecho natural de la Ilustración a las insatisfechas profundidades del alma, desde un individualismo nuevo de hondísima peculiaridad y pertenencia, ya preparado por la relación protestante entre el hombre y Dios, a las más altas conexiones. La nueva poesía alemana, nacida en las mismas fuentes que el historicismo, dió también a éste un impulso incomparable.

En Möser vimos, particularmente activo, al primero de estos cuatro elementos; el tercero y el cuarto al menos transparecen claramente, pero la totalidad de su aportación está sustentada en un eminente sentido práctico que le abría el acceso a la captación de las formaciones especiales de la vida efectiva, y que aprendió su nuevo lenguaje práctico en el trato amistoso y hostil con todos los ingenios de su época.

Herder representó la primera síntesis grande y creadora de aquellos cuatro elementos, aun no completa, sino vacilante y llena de hendiduras, pero, en sus rasgos positivos, de precursora genialidad.

Es, pues, un hecho que en su discípulo Goethe la síntesis de aquellos cuatro elementos, bajo el primado del último, el platónico-neoplatónico, logró la suprema perfección. La gran idea del creador Dios-naturaleza que enlaza el eterno ser y el eterno devenir, "independiente, vivo, produciéndose con arreglo a ley desde lo más bajo a lo más alto", revelándose en protoformas, tipos e individualidades, poderosamente fecundos, este sentimiento del mundo, nuevo, pero sustentado por todos los siglos, que, al mismo tiempo, implica en sí mismo un nuevo sentimiento de la historia, le suministró el poderoso fundente que había de liberar al mundo histórico de su anquilosamiento.

Que Goethe fué la más fuerte y efectiva potencia en esta revolución de la vida espiritual, es cosa que será reconocida ampliamente. Pero no se ha aclarado debidamente por lo que respecta al origen del historicismo. Su aportación al mismo ha podido ser desconocida porque él, bajo el imperio de su profunda naturaleza, hubo de sentir el mundo histórico en discordancia,

como muerto y vivo al mismo tiempo y, en consecuencia, aplicó los principios de conocimiento, nuevamente hallados, sólo a una parte del mundo histórico. El estado y la guerra, en la historia, y no hablemos ya de la economía, fueron dejados de lado y mostró, únicamente por aislados pensamientos fugaces, que era también capaz de penetrar en ellos con su nueva manera de concebir y que, en todo caso, fué más capaz que Herder. La significación de las masas y las creaciones de aquello que se ha llamado espíritu objetivo, el reino de las instituciones y las obras de la cultura en el más amplio sentido, los ha sorprendido con frecuencia profundamente, pero sólo les ha concedido atención en tanto eran la atmósfera envolvente y condicionante de los individuos activos. El hombre creador continuó siendo para él el asunto capital, lo efectuador, como él recordaba de Plotino, más excelente que lo efectuado. Pero para penetrar de modo inédito en la totalidad del mundo histórico, era necesario que se contemplara antes, también de modo nuevo, la profundidad del hombre, en el juego cambiante de demonio y fortuna. Y, además, en lugar de permanecer un átomo entre átomos como para la Ilustración, el hombre debió ser fundido en una corriente general de vida y de devenir desde la cual se le contemplara de nuevo diferente y más profundamente. El individualismo de Goethe debió convertirse en un individualismo universal, como ya dijimos, para poder llegar a ser un fermento del historicismo. Una vez que fué tan hondamente sentido por Goethe esta acción soberana de las fuerzas transpersonales, este entrelazamiento de todo lo individual en un proceso universal de devenir, fácilmente pudo avanzar lo captado por él, y las esferas del mundo histórico dejadas a un lado, transformarse en formaciones históricas llenas de vida e insertarse en la corriente general del devenir. El método que propuso para la investigación de la naturaleza "examinándola, no separada y aisladamente, sino presentándola activa y viviente en las partes que tienden hacia el Todo" *(Paralip. zu d. Annalen)*, fué válido también para el mundo histórico. Del método de las ciencias naturales de Goethe no tenía nada que temer la Historia, porque estaba ya historizado, desmecanizado.

Goethe ha reprochado a la Ilustración el entendimiento mecanizante y recaba para su propio pensamiento la palabra clave "razón" que era, precisamente, la que los hombres de la Ilustración pronunciaron con más gusto. Ya en ello se muestra exteriormente la continuidad en la que se encontraba respecto de la Ilustración a pesar de la revolución realizada por él. Aquella violencia de su íntima naturaleza que le hacía sentir el mundo histórico como discordante, coincidía con las influencias de la Ilustración. En los primeros capítulos mostramos cómo la Ilustración se sobrepasó a sí misma y planteó nuevas cuestiones que sólo insatisfactoriamente pudo resolver. De dos mane-

ras, principalmente, fué como propulsó hacia nuevas soluciones. En primer término, la perplejidad con que, en el curso de su análisis del alma, se enfrentó a las enigmáticas mixturas de la naturaleza humana, al "yo no sé qué" de ella (Hume). Y después, la gran tentativa que realizó de elevar a una unidad universal todo lo que tenía faz humana y de concebirla, con sus medios de conocimiento iusnaturalistas y mecánicos, como una unidad supratemporal del pasado y el presente. Lo que ella emprendió desde fuera de la psique humana y frente a la humanidad en su conjunto, lo realizó Goethe desde dentro. Partiendo del centro de su más individual vivencia, ligada genéticamente con el Dios-naturaleza, se fundieron también en él temporalmente el pasado y el presente. Por este medio logró la más eminente posición sobre la historia que acaso sea posible, internamente superior, también, a la exaltada posición hegeliana, porque no trató de conducir con andadores la vida histórica mediante un problemático plan de salvación. Goethe se encuentra, como pensador histórico, no sólo entre la Ilustración y el ulterior historicismo, sino, en cierto grado, sobre ambos al mismo tiempo. Pues el historicismo posterior, sólo en sus más elevados representantes ha llegado a concebir la vida histórica, en cada momento, tanto temporal-individualmente, como supratemporalmente *sub specie aeterni*. Sin duda, se debió al curso del desarrollo, al carácter de la indagación inductiva cada vez más penetrante, que el aspecto temporal-individual de la historia hiciera retroceder la necesidad del aspecto supratemporal, mientras que para Goethe, principalmente en la época de su culminación, la permanencia en el cambio, la consolidación mística de la senectud en lo que fué, es y será, hubo de ser más importante que la visión del cambio mismo. El especial camino de Goethe hacia estas eminencias de la contemplación no es inmediatamente practicable para la posteridad sobrecargada con el empirismo del siglo XIX y la problemática del XX. Pero debe quedar, para nosotros, como un indicador en la altura.

APENDICE

LEOPOLDO VON RANKE

Discurso conmemorativo pronunciado el 23 de enero de 1936 en la Academia de Ciencias prusiana

LEOPOLDO VON RANKE murió el 23 de mayo de 1886 a los noventa años de edad. Durante cincuenta y cuatro ha sido miembro de nuestra Academia. En solemne coincidencia siguieron al féretro, desde la vivienda, en la calle Luisa, al cementerio, los entonces jóvenes historiadores de Berlín. Sabíamos ya, aunque no con plena conciencia, que acompañábamos por última vez a uno de los inmortales. Ranke ha llamado la terrena inmortalidad del espíritu al hecho de que una generación transmita a la siguiente aquellas experiencias que tienen significación más allá del fugitivo momento presente, en una forma que las hace eficaces para todos los tiempos. Acaso se puede añadir algo más para comprender su propia inmortalidad. Cuando Ranke murió, su influjo sobre nosotros no se había limpiado aún completamente del polvo de la escuela. Era estimado, ante todo, como el maestro de una ciencia. Hoy le vemos, en una serie determinada de las grandes producciones del espíritu humano, como una de las altas cimas y debemos considerar su obra como una de las grandes tentativas de solución de un problema primordial en torno al cual se ha estado girando siempre desde la antigüedad. A esta serie debe dirigirse nuestra consideración para comprenderlo plenamente. Pero, ante todo, debemos preguntarnos por el contenido de su historiografía en la medida en que podamos concebirlo dentro de nuestra actual limitación temporal.

Yo desearía partir de las más directas impresiones que un lector impresionable de hoy, no *incontinenti*, sino después de una lectura reiterada, pudiese haber recibido. Sin duda el más bello sistema de lectura de un gran autor favorito es el de reanudarla después de larga interrupción. Porque en el intervalo nosotros mismos hemos continuado nuestro desarrollo, no somos ya totalmente el mismo lector, aunque lo seamos en el fondo, el autor leído nos parece desarrollarse nueva y más profundamente y, al mismo tiempo, contemplarnos familiarmente. Así, el oído se hace, al momento, más

impresionable para la especial musicalidad del lenguaje de Ranke, para los períodos, no yuxtapuestos vulgarmente, sino flexionándose unos en otros, para la fluctuante rítmica en la sucesión de narraciones finamente entrelazadas y para la súbita consideración que de ellas se elevaba. Sucede con él como con Goethe: con los medios de lenguaje más simples, al parecer, sólo de cuando en cuando, mediante una palabra rara, como un vestido sencillo adornado con una piedra preciosa, revela el más profundo contenido. Si se quisiera traducirlos en el moderno lenguaje conceptual, les faltaría, al punto, un aliento espiritual, un algo inimitable. El contenido, aunque raramente, parecería algunas veces incluso vulgar y corriente, en nada especialmente original. Pero en esto se debe pensar en la sentencia del propio Ranke: "Cómo nos conmueve, a menudo, una frase que no tiene en sí ningún valor, porque la dice un hombre que está tras ella y que la anima". Para hablar una vez más del rítmo, del cambio entre una narración en la que se pone de manifiesto una aguda visión de las cosas y de la súbita sublimación que se eleva sobre ellas, se ve con facilidad que, en este punto, se ha producido una cierta transformación en el curso de su vida. En la obra de juventud sobre los pueblos romano-germánicos, de 1824, predomina aún la narración de gran colorido, de animadas imágenes y algo inquieta. Animado de imágenes no quiere decir excesivo en metáforas, sino el poder evocar, gozosamente, las abigarradas imágenes de la vida con la frescura del propio original. Pero la necesidad de elevarse a lo general, que casi brota en las cartas de entonces, se ha logrado, al mismo tiempo, como en una simple yuxtaposición, en la famosa introducción sobre la unidad de los pueblos románicos y germánicos. Narración y visión elevada y de conjunto están, pues, enlazadas estrecha y orgánicamente en las obras maestras de sus años de madurez, en la *Historia de los Papas* y en la *Historia de la Reforma*. Como las revueltas olas de un mar encrespado que, de tiempo en tiempo, culminan en una brillante corona de espuma, así se suceden los acontecimientos y sus sublimaciones espirituales. Nuevamente es distinto el ritmo en las grandes obras de su vejez, acaso la *Historia de Inglaterra* y la *Historia universal*. El mar parece más en calma, las olas se arrastran largas y sostenidas, la narración misma se ha espiritualizado. La sabiduría de la vejez podía dar, aun allí donde se ha de relatar lo violento y lo escalofriante, la rítmica cesura de un rodeo consolador. No sólo en estas visiones elevadas y de conjunto, sino también en la propia narración se siente uno elevado a otro mundo. Las cosas y los hombres parecen hechas de una materia más sútil que antes. A veces, en una rápida lectura, se pierde la común significación de las cosas; parecen sometidas a una vibración, pasar rápidamente de unas a otras y cambiar de color. Es preciso, con voluntad

y profundamente, sumergirse en el autor para reconocer que estas delicadas indicaciones, estos enredos y renovadas inflexiones de los procesos están gobernados por una suprema precisión y agudeza de observación. Y parecerá bastante paradójico que la vida histórica se haga, a un tiempo mismo, más clara y más misteriosa. Pero ha de advertirse que aquí no tenemos ante nosotros un elevado arte singular, sino, ante todo, la más firme voluntad de reflejar científicamente la realidad de la historia con todos los medios de conocimiento de que se pueda disponer. E incluso no quiso siempre otra cosa que mostrar "cómo, realmente, ha sucedido" y hubiese querido, para poner de manifiesto las fuerzas poderosas de los siglos, poco menos que amortiguar su propia personalidad. Este deseo de anular su propio yo, era, como frecuentemente se ha dicho con razón, irrealizable. Y, sin embargo, hubo de tener precisamente este deseo, por paradójico que parezca también, para excitar su propio yo a su suprema aportación perceptible. En este deseo se ocultaba una intención severa y sacerdotal. Pero también se hallaba pletórico del entusiasmo del sacerdote. Para él, el mundo más elevado, más delicado a que llevó las cosas, era también el mundo verdadero y sustancial porque lo pudo contemplar con una visión tan aguda como profunda. Crítica e intuición estuvieron, para él, unidas en todo momento. Después de Ranke, ha podido influir más vigorosamente en la especialidad su aportación crítica que su capacidad intuitiva, que era más personal. Con razón se ha observado que el método de crítica de las fuentes de Ranke, expuesto por primera vez en el apéndice a los *Pueblos romano-germánicos*, que ha llegado a ser modelo escolar *(Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber)*, por su parte había aprendido de Niebuhr lo esencial. Pero en el fondo hay en él, a pesar de tratarse de una cosa de validez universal e inexcusable, un rasgo de carácter peculiar, individual de Ranke. Se puede percibir ya en el joven investigador una innata necesidad de pulcritud frente a los testimonios de la vida humana, una necesidad absoluta de las fuentes más auténticas y más originales, una aversión contra todo lo que ofrece una semiautenticidad, contra todo lo turbio. Su mirada relampagueaba y él, que tan apacible era de suyo, se producía con el más severo desprecio cuando encontraba tales cosas en la tradición. Cómo se hubiera encolerizado ante tantas cosas que ahora, desde hace muchos años, se ofrecen con visos de historia a un mundo de lectores en el que reina la atonía crítica. ¿Hubo de limitarse esta necesidad de verdad, de un carácter plenamente específico, únicamente a la crítica de las fuentes y a su utilización? ¿No habíamos de encontrar aquí los caminos para comprender lo que sentimos como misterioso en su interpretación de la historia? Buscaremos estos caminos mientras destacamos —pues la ocasión no permite

otra cosa— unos cuantos problemas entre todo el cúmulo de ellos, importantes y a menudo tratados.

Parto, una vez más, de una sencilla observación personal. Encontramos, por ejemplo, en *Historia de la Reforma* la exposición de polémicas políticas e intrincadas relaciones entre dos cortes principescas alemanas. El relato es completamente diferente al de sus expertos antecesores del siglo XVIII, pero distinto también al de sus eruditos, y con frecuencia mucho más fuertemente acorazados sucesores de los últimos años del siglo XIX. Nada hay ya del moderado pragmatismo del siglo XVIII que delimitaba recíprocamente los intereses de los príncipes de un modo jurídicamente claro y reconocía o censuraba su observancia juiciosa o imprudente por sus hombres de estado. Pero tampoco hay nada de aquello que, si puedo expresarme así, calificaría de snobismo de la *realpolitik* de muchos jóvenes que creen haber aprendido en Bismarck la manera cómo el político ha de tratar las cosas. En Ranke, los intereses adquieren, inmediatamente, por clara que sea la caracterización de su fundamento real, una cierta espiritualidad y los hombres que los representan actúan con una aristocrática seguridad, como si los sostuviese una fuerza invisible que operase en y tras los intereses. Lo real y lo espiritual se ve inseparablemente fundido. Y entonces se piensa en una de las más grandes sentencias que Ranke ha escrito. Se encuentra en el *Diálogo político* de 1836 en el que muestra lo vacío de la política basada en principios abstractos, ya sea liberal o legitimista, pero arruinando, al mismo tiempo, la política de fuerza puramente brutal: "Lo real-espiritual, que se presenta a su vista con insospechada originalidad, no se puede derivar de ningún elevado principio". Aquella invisible potencia espiritual que se manifiesta, empero, en los intereses reales y que empuja al que actúa con arreglo a ellos, no es, según Ranke, otra cosa que el estado particular concebido como individuo singular. Como tal, y a pesar de todas las semejanzas y de todas las conexiones de la vida más elevada, está separado de todos los demás estados, porque en él se alberga un principio espiritual característico que se expresa de un modo positivo en su constitución y en su política. "No hemos de entender, dice, por principio del estado, una abstracción de la opinión, sino su vida interna." Una vez más nos remite a algo que no se puede definir con los medios lógicos acostumbrados. Pero muestra Ranke, sin embargo, el camino para acercarse. "Sólo mediante una amplia investigación y combinación históricas podrá uno elevarse al conocimiento barruntador de las leyes espirituales que rigen en lo profundo." "Conocimiento barruntador" ¡cuántas cosas en pocas palabras! No se entiende por él aquel presentimiento de resultados que están por alcanzar, que también el exacto investigador de la

naturaleza puede lograr en la provisional estación terminal de un camino abierto por él. También el conocimiento que logró de este modo es un conocimiento determinado y conocido, no simplemente un conocimiento barruntado. Pero en Ranke culmina el medio de conocimiento que comenzó siendo totalmente empírico y severamente crítico, en una interna fusión de presentir y conocer. Es presentimiento cuando, simultáneamente, describe los estados, considerados como individuos vivientes, como "ideas de Dios", cuando dice de los principios que forman desde dentro o "supremas ideas": "La idea es de origen divino". La doctrina que considera a los estados como seres vivos individuales, con leyes de vida peculiares, aunque de momento prevaleció poco, había de revelarse como un acontecimiento científico y político. Pero el reflejo metafísico que, finalmente, alcanzó en Ranke, se buscará en vano en la manera biológica y morfológica de considerarla que se acusa en el intento de renovación por Rodolfo Kjellen. Tengámoslo presente ahora que descendemos a los estadios positivos de su pensar histórico real-espiritual.

Cada vez más de propósito, Ranke ha atribuído una especial dignidad a la acción de los hombres de estado, principalmente en los momentos decisivos, derivándola de los grandes móviles y no de los pequeños y personales, como prefería hacerlo el pragmatismo moralizador. Los grandes móviles fueron aquellos que dimanaban del interno principio de vida del estado en su entrelazamiento con todos los acontecimientos interiores y exteriores en la momentánea constelación histórico-universal. La inclinación a destacar estos móviles y, en ocasión, a ultradestacarlos, ha conducido, sin duda, aquí y allá, a una excesiva moderación de las más duras oposiciones históricas, a una debilitación de las pasiones que actúan elementalmente. Era el reverso de su magnífica frase de que conviene al historiador ser moderado y benévolo. Aquella inclinación se acrecentó aún en la vejez. Ello se percibe en las transformaciones de su retrato de Napoleón. Hay unos primeros juicios en los que aparece Napoleón como el conquistador inmoderado que quiso llegar a ser dueño del mundo. Pero en una ulterior descripción se revolvió acremente contra aquellos que le consideraron como una "bestia de conquista" en lugar de comprender la gran coyuntura mundial, que fué su destino y que arrastró a Francia a la lucha decisiva contra Inglaterra. Pero la necesidad de tales grandes móviles traspersonales estaba tan fuertemente arraigada en su naturaleza espiritual como su necesidad de fuentes auténticas. Se hizo ya sentir a los 21 años, cuando en 1817 escribió su fragmento sobre Lutero, germen de su posterior *Historia de la Reforma*. Cuando llega a comentar los planes de Carlos V, después de la Liga Esmalcalda, respecto a una reforma confederal del Imperio y una más sólida unidad, exclama: "¡Cómo osará un

historiador atribuir al interés una gran idea, necesaria para la salvación de la nación!"

Esta observación proyecta ya cierta luz sobre una cuestión arteramente planteada y debatida con viveza a comienzos del siglo XIX, a saber: ¿Debe el historiador concebir la historia desde un punto de vista individualista o colectivista? ¿Debe concebir sus grandes acontecimientos y realizaciones como la obra de personalidades creadoras, o como producto de las necesidades y tendencias existentes en las comunidades humanas? Este colectivismo pudo ampliarse entonces hasta llegar a la teoría económica de la lucha de clases del marxismo. Una muy delicada especie de colectivismo parece ya existir en la tendencia de Ranke a derivar la acción de los hombres de estado de las grandes necesidades vitales de los estados. No hubiese suscrito, sin más, la orgullosa frase de Treitschke de que son los hombres los que hacen la historia, pero reconoció en ella un punto de verdad. Para él no existía aquí ninguna oposición entre principios de comprensión, sino que uno y el mismo principio de comprensión le mostraba una polaridad que afluía de una parte a otra, actuando permanentemente en combinaciones asombrosas, siempre nuevas, polaridad de personalidad creadora con espíritu común y tendencias generales, en que ninguno de los dos polos era concebible sin el otro. Y en esto coincidía su conocimiento con su personalísimo ideal ético de vida. "Lo más grande, dice en la *Historia de Inglaterra,* que le puede acontecer al hombre es, sin duda, defender en su propia causa la causa general. Entonces se engrandece la existencia personal convirtiéndose en un momento de la historia universal". Si se quiere entender por ésta y otras frases, acaso un primado de la causa general, de la idea traspersonal para la que debe vivir el héroe histórico, habrá que reconocer que Ranke nunca lo ha entendido unilateral y mecánicamente y en otro pasaje de la *Historia de los Papas* ha afirmado la participación creadora de las "naturalezas fuertes e internamente vigorosas" en el origen de las ideas "por la inescrutable profundidad del espíritu humano", por el más profundo sentimiento. Y en la *Historia universal* dice: "No son las tendencias generales las que deciden en el proceso de la historia; siempre son necesarias grandes personalidades para hacerlas valer".

Quién podría olvidar la abundancia de penetrantes miradas en la vida más individual y personal de los hombres históricos, que se encuentran diseminadas en sus obras, siempre en pasajes deliberadamente elegidos, aquellas indicaciones que, con tanta frecuencia, tocan a lo más interno, a lo más recóndito, que, reiteradamente, sobre todo en sus primeras obras, se convierten con tanta rapidez en la más coloreada descripción de una personalidad, que casi se podría coger con las manos —pero palpándola apenas—, pues un

medio sutil la preserva de un contacto demasiado estrecho. En su impulsiva juventud, cuando trabajaba en su primera obra con el corazón desbordante, había exclamado, en un tono entre confiado y desesperado: "Diariamente se agranda el conocimiento y la perspectiva de la historia universal. ¿Pero quién descubrirá la sustancia, la naturaleza, la vida viva del individuo?" En lo que es posible a la capacidad de penetración simpática del alma, la ha descubierto como pocos antes que él. Pero ocurre otra cosa con sus caracterizaciones. Hubo realmente un desabrimiento en ofrecerlas al lector separándolas de sus obras y como una galería de retratos. Esto iba contra las más íntimas intenciones de Ranke. Pues su ambición, y por otra parte, una innata necesidad, fué fundir totalmente la personalidad, aunque conservando, al mismo tiempo, la plenitud de su individualidad, en el gran curso del acontecer. Aquel medio sutil que la protege de un contacto demasiado próximo, rodea y envuelve también a la totalidad de la historia. Los "acontecimientos de la época, que dominaron al mundo", las tendencias o ideas generales y las individualidades eficientes aparecen ya en su conexión como proceso único y omnipotente, que, por la abundancia de los momentos individuales que lo integran, se mofa de todo abstracto aparato conceptual, pero nos parece infinitamente más rico y también, en sí mismo, una corriente de vida más armónica e individual. Pues individuales son también las tendencias o ideas, individual, más que nunca, todo acontecimiento singular, individual, especialmente, lo que Ranke llama el "momento" en que se concentran, de repente, todos los hilos separados y determinan, a grandes rasgos, lo venidero.

Nos encontramos ante la tesis principal y general de su concepción de la historia, formulada por él, en general, para la *Historia de Inglaterra*, pero válida también para todo lo que ha visto. Su tenor es el siguiente: "Todo es vida espiritual general e individual".

Esta tésis debe ser inmediatamente completada recordando lo que ya se ha dicho. Todo lo espiritual está, para él, unido a lo real; "real-espiritual": esta expresión de 1836 es la verdadera divisa que vale también para su obra de vejez, fuertemente espiritualizadora. Seguidamente, empero, debe explicarse lo que él entiende aquí propiamente por "general". Hay dos significados completamente diferentes de esta palabra; uno, el más raramente empleado, se desvía de sus fines peculiares, el otro, cuyo empleo aumenta en la vejez, designa precisamente el más elevado objetivo de su conocimiento. "Lo formal es lo general, lo real lo particular, lo viviente" dice en el *Diálogo político* de 1836. Este formal-general de un procedimiento por abstracción aplicado a la consideración de los estados lo dejó para otros sin especial confianza en que pudieran avanzar mucho con él. Pero, en cambio, se pro-

hibió a sí mismo toda tentativa de subordinar la vida histórica a conceptos tan generales y que habían llegado a ser excesivamente abstractos como, por ejemplo, progreso, retroceso, liberalismo y absolutismo, pues por todas partes quiso dejar subsistentes únicamente "fuerzas vitales" "que luchan unas contra otras por la preponderancia". Y, sin embargo, exigió cada vez más "que el historiador tuviese abierta su vista a lo general". Pero este general, en primer término, no era otra cosa que la marcha de las cosas en conjunto, no era, en cierto modo, sino la línea de eminencias y cimas de la montaña histórica. Cuando se trata de historia universal aparecen en primer término, en la esfera de lo general, los contactos de los pueblos entre sí y los destinos de aquellos pueblos que, ante todo, han ejercido un influjo sobre los restantes. Cuando se trata de historias nacionales o de estados, o de la historia del Papado, aparece, como esfera de lo general, la comunidad de pueblos occidentales amada y venerada con tanto ardor y calificada por él, de buena fe, de nación romano-germánica. Lo general es —así podemos decirlo ya con más exactitud— la suprema de todas las individualidades históricas perceptibles en cualquier tiempo y que comprende a todas las demás. Y como todas dependen de ella, pero, al mismo tiempo, contribuyen a formarla, comprendemos al fin su tesis: "Todo es vida espiritual general e individual" en su total plenitud de contenido. Este espíritu alemán, profundo y sentimental, se sintió, con su individualidad y con la individualidad de su pueblo, bien resguardado en una comunidad más alta a la que se estaba unido, de una vez para siempre, tanto en la prosperidad como en la ruina. A pesar de todas las luchas entabladas entre los miembros de dicha comunidad, Ranke vió en ella más prosperidad que ruina porque supo que lucha y oposición significan también vida y, frecuentemente también, intensificación de la vida y porque consideró más vigorosas las fuerzas aglutinantes de esta comunidad que las disolventes. Ranke creyó en el porvenir de este genio occidental.

Ciertos defectos que se han notado en la historiografía de Ranke guardan relación con la grandeza de esta concepción. En efecto, se dice, que, siguiendo una anticuada tradición de la historiografía, concedió demasiada atención a los altos hechos y a los actos de estado y si reserva brillantes capítulos para los grandes ingenios de la literatura universal, no narró con completa amplitud la vida de las nacionalidades e, igualmente, se interesó demasiado poco, a pesar de más de una digresión significativa, por los poderes e infraestructuras sociales y económicos. Pero Ranke no pudo cumplir de otra manera la tarea que se había impuesto de permanecer siempre cerca de la línea de alturas de lo general, a través del acontecer concreto y también de todo lo situacional, cultural, popular y espiritual, sino destacando en las

alturas los grandes destinos de los pueblos y de los estados, de los cuales depende también todo lo demás. Esta tendencia se intensificó en él bien pronto. Oncken ha demostrado de un modo instructivo, que el plan primitivo de la obra *Príncipes y pueblos del sur de Europa* ha tenido un carácter, empleando su expresión, más estático, orientado hacia la vida peculiar e interna de estos pueblos, por lo que la dinámica de la total evolución occidental, que cada vez le atraía con más fuerza, ha deshecho este plan. Estáticas, en el sentido más propio, son las partes de la obra que corresponden al plan primitivo, no ciertamente, en mi sentir, la de "Los otomanos y la monarquía española". Se trataba más bien de la agitada vida interior de una individualidad, sin duda, limitada y sus fuerzas de evolución aparecen al momento con toda claridad ante nuestros ojos. En el fondo ocurre un desplazamiento de acento, de lo individual a la evolución general. Pero también lo individual fué sentido, desde el principio, como algo que evoluciona. Y la evolución general fué concebida, como vimos, como un grande, como el más grande fenómeno individual.

Individualidad y evolución individual son, pues, los dos conceptos fundamentales, que se corresponden polarmente, de la elaboración de la historia que se ha llamado historicismo en el buen sentido, y que culmina en la aportación de Ranke. La evolución histórica individual no es un mero desarrollo de las disposiciones existentes ya en el germen. Tiene, más bien, una gran dósis de plasticidad, de capacidad de transformación y regeneración en el trasiego de las potencias temporales que sobre ella actúan. En esto se funda precisamente la fusión insoluble de lo individual y lo general, la unidad de la corriente del devenir histórico. De otra suerte, tendríamos una suma enorme de diferentes modelos de desarrollo. "La vida particular, dice en la *Historia de los Papas,* se desarrolla según leyes propias, sobre sus peculiares razones espirituales: igual a sí misma, discurre por la época. Pero sin cesar, también, está bajo las influencia generales que actúan vigorosamente en el curso de su evolución". Por ello los resultados de esta evolución son también incalculables e infinita es la diversidad de sus manifestaciones: "Inagotable en plasticidad es la naturaleza humana". ¿Pero se diluye, por ello, la vida histórica en un simple mar infinito? ¿No queda, finalmente, de una elevada consideración de la historia otra cosa que un deleite estético en la riqueza de los siglos, que él mismo ha considerado una vez, en su juventud, como un goce elevado? Este peligro ha existido para un historicismo posterior que ha ido debilitándose en su concepción del mundo, no para él. Ya su potente sentido de "lo general", de la comprensiva individualidad total de la historia universal, del valor y el porvenir de su amada "nación romano-germánica",

permite suponer que, para él, estaba a la vista un sentido común, un aglutinante general espiritual de la historia. Sólo que él no lo buscó allí donde lo buscara su más viejo gran contemporáneo Hegel y muchos de sus discípulos de aire más moderno. No admitió, ni una legalidad natural como éstos, ni una legalidad espiritual como aquél. De una manera o de otra creyó, como ya lo había hecho la Ilustración del siglo XVIII, poder demostrar un determinado progreso, una ascensión de la humanidad a más elevados estadios. Sin duda aceptó ya Ranke, como sustancia ideal de la historia de la humanidad, un acrecentamiento de potencias cada vez más altas. Pero estas potencias fueron, para él, de una naturaleza enteramente individual, y conformaban lo general, por esta razón, también de manera nueva e individual cada vez, y no era posible reducirla a una línea ascendente y progresiva calculable. Cuán cerca se encontraba ya, en esto, de la opinión de Goethe, que no había querido saber de ninguna "progresión universal", sino, únicamente, de una "circulación". Por una exigencia crítica de verdad y por una simpatía universal juzgó Ranke que no podía, en manera alguna, tratarse de un progreso de la humanidad incondicionado y en permanente ascensión, si prescindimos de los intereses materiales, cuando justamente se dejan actuar en él a los valores morales y espirituales que cada época produce de un modo peculiar e individual. De lo contrario, se metodiza toda época anterior y se rebaja su significado al de un mero estadio preparatorio inferior. "Pero yo afirmo: toda época está en relación directa con Dios y su valor reside, no en lo que resulta de ella, sino en su propia existencia, en su propio yo".

Esta es la segunda frase en que se condensa su pensamiento histórico. Designaba la primera, como esencia de la vida histórica, la unidad de lo general y lo individual y así ahora, ésta, su valor y su sentido. Una filosofía y una religión se oculta en él, ante todo, una religión, una religión de redención. Pues redime de todos los sentimientos de inferioridad con que se mediatiza la historia en la doctrina del progreso y sobre todo en la de la decadencia de Occidente. Da, no sólo a cada época, sino a cada hacer humano de contenido moral-espiritual, a toda energía moral, para decirlo con Ranke, una relación directa con Dios, independientemente del orto o del ocaso en la vida. "Ante Dios, dice Ranke, aparecen todas las generaciones de la humanidad con iguales derechos, y así, también, debe considerar las cosas el historiador."

Nos preguntamos cómo este aspecto que parece resolver, una vez más, toda la vida histórica en particulares valores individuales, pueda conciliarse con la grandiosa representación de lo "general", de la total individualidad de la humanidad histórica y con la inquieta dinámica de la evolución integral. Advertimos que también otras ideas religiosas se encuentran tras aquellas

palabras de la divinidad. Recordamos ahora que calificó a los estados pensamientos de Dios y las ideas que los forman de origen divino. Nos aproximamos a la última fuente de luz escondida que luce a través de todas sus obras y frases y que rodea a los hombres y a las cosas con aquel medio sutil que ya percibimos. No se trata de panteísmo. Rechazó, esquivo, el panteísmo de la doctrina de Hegel acerca de la humanidad como Dios en devenir. Pero tampoco se le debe adscribir al cristianismo dogmático de Lutero, aunque ha contribuído profundamente a darle su peculiar impronta interna y él mismo se ha sentido siempre un buen cristiano evangélico. Sobre estas delicadas cuestiones ha corrido él mismo un velo, a través del cual, sin embargo, se transparenta un panenteísmo plenamente positivo. Dios sobre el mundo, el mundo creado por él pero animado también por el soplo de su espíritu y, por ello, afín con Dios, aunque, al mismo tiempo, terrenalmente imperfecto. Esta estricta separación de lo creador y de lo creado, en la que se nota el influjo de Lutero, le dió la posibilidad de lograr, con toda libertad y en un alto grado de independencia, la realización de su necesidad crítico-empírica de verdad en el mundo histórico real-espiritual. En alto grado, pues para no desconectar completamente a Dios y el mundo, para poner de nuevo al mundo bajo la égida de Dios se atuvo a la concepción fundamental de la filosofía cristiana de la historia, de la providencia y dirección por Dios del drama humano de la historia. Esto era, sin duda, efugio para rehuir la más dificultosa problemática. No la venció del todo, pero la mitigó de una manera genuinamente rankiana, pues tanto por respeto al arcano divino, como por un sentimiento crítico de responsabilidad, se opuso a la tentativa de mostrar el dedo de Dios en cada acontecimiento de la historia. De cuando en cuando, en los grandes momentos, creyó percibirlo, pero esto era fe, no ciencia. Tenues móviles teleológicos determinan también la construcción de su *Historia universal* tal como, significativamente, pasó, en su desarrollo, desde el mundo de pueblos antiguos, al mundo de pueblos romano-germánicos, a través del Imperio romano y del Cristianismo. Si además abandonó a otras manos, sin despreciarla, la prehistoria, que tanta importancia ha adquirido en nuestro tiempo, ello se debe no solamente al temor de abandonar el terreno de la tradición escrita, sino también a un cierto miramiento religioso y, al mismo tiempo, crítico, de escudriñar científicamente el primitivo monoteísmo de la humanidad, en el que quiso creer. Para erigir la cerrada construcción de su *Historia universal,* mediante la cual dicha historia habría de convertirse en una gran individualidad integral, debió excluir a los pueblos y culturas del extremo Oriente, a los que consideró más incapaces de evolución de lo que realmente eran. Fué más bien a aquella individualidad integral, en la que percibió

como inmediato el soplo divino, es decir, la fuerza de una viva evolución histórica y que destacó, por eso, de todo el resto del acontecer de la humanidad, a la que calificó de movimiento de lo "general", a la que denominó "historia universal". Este "general" fué, al mismo tiempo, el poder del destino para el propio mundo individual en que vivió. Tal fué la segunda razón por la que pudo llamar Historia universal al sector del acontecer universal que él representaba. Y lo general fué ya, no sólo individual en sí mismo, sino también repleto de individualidades y todo resultó de una razón de vida, si bien terrena, entroncada con la divinidad. Por ello se comprende, ahora, que no deificara, como Hegel, el proceso universal de lo general, sino que atribuyera, modesto y orgulloso al mismo tiempo, a todo el acontecer histórico una relación inmediata con la divinidad.

Tal asociación de un respeto trascendente ante la historia y sus trasfondos, con la penetrante investigación crítico-empírica y con la visión artística de sus procesos, tal unificación de la religiosidad, no simplemente gnosis o especulación, sino verdadera religiosidad, con el realismo, fué plenamente individual e inimitable. Por eso su aportación, que tan alta se elevó sobre todo lo realizado hasta entonces y después, no se puede erigir sencillamente en canon general obligatorio. Ella ha unido también sus características debilidades, que ya indiqué, las más de las veces con sus fuentes de fuerza, con su fe, acaso demasiado radiante, en el soplo divino de la criatura terrena. Por ello cabe preguntar si le fué posible penetrar plenamente el enorme problema de la teodicea, a saber, la existencia del mal en el mundo, a pesar de lo profundamente que le conmovía. Cabe preguntarse, además, si le fué posible sentir, con toda fuerza, el enigmático poder de la casualidad en la historia que había impedido a un Goethe entregarse por entero a ella. Con frecuencia se ha observado, también, la especial debilidad de su relación con las fuerzas históricas formadoras del siglo XIX, ante todo, con el movimiento nacional de su propio pueblo, que avanzaba con vehemencia hacia el estado unitario. Pero sólo pudo ir a la zaga de dicho movimiento porque, para él, que había hallado en la aristocracia de la época de la Restauración su apoyo político, le bastaba, en el fondo, con la interna nacionalización de los estados alemanes particulares. Así dejó también, en conjunto, espacio para otros modos de elaboración de la historia que, igualmente, podían ser auténticamente científicos e igualmente sustentados en una peculiar y vigorosa concepción del mundo y que, además, estarían, para siempre, indisolublemente obligados a él.

No por imitación, sino por fecundación de vidas, afines pero nuevas y peculiares, influyen sus grandes producciones espirituales en el futuro y así

nacieron también ellas. Omito, ahora, dirigir la mirada desde Ranke hacia adelante, de trazar la línea de la historiografía que va desde él a nosotros y de plantear la cuestión de en qué grado su herencia influye tardíamente en nosotros, o puede y debe influir, en medio de la enorme revolución histórica y espiritual en que estamos inmersos. Por lleno que esté el corazón de estas cuestiones, por categóricas que puedan ser las respuestas que, sobre ellas, se dé el individuo en su fuero interno, conviene, sin embargo, en este lugar, evitar la polémica y volver a la serenidad de la pura especulación. En pocos rasgos trataré de indicar la conexión histórico-espiritual de la que ha surgido la aportación de Ranke.

Ranke descendía del tercero de los tres períodos y generaciones singularmente creadores porque pasó el gran movimiento alemán. El primero fué el del *Sturm und Drang*, el segundo, el decenio de 1795 a 1805, caracterizado por el prerromanticismo y el origen del sistema idealista. El tercero se inaugura en 1815. Inmediatamente después de la experiencia de la guerra de liberación, profundamente agitada por ésta, y al mismo tiempo, por las ideas de las dos precedentes generaciones, buscaba ahora la juventud sus propios temas que ya no eran, en primer término, poesía y filosofía, sino política y ciencia. Penetrar en lo real, bien para darle forma, bien para conocerlo, fué el camino que, en adelante, había de seguir el espíritu alemán. Conocemos ahora, en cierta medida, las ideas de juventud de Ranke por las publicaciones póstumas. Como sajón de nacimiento, no ha vivido intensamente las guerras de liberación, pero las ha revivido, por así decir, con espíritu reflexivo. Sin pertenecer al movimiento político estudiantil, ha sentido, sin embargo, algunos de sus ideales con más fuerza de lo que se supuso, especialmente el anhelo por una vida estatal más llena de vida nacional. El camino que de aquí conduce a las ideas del *Diálogo político* de 1836 es ahora conocido. Pero para producir las ideas fundamentales de este diálogo y su total historiografía de lo real-espiritual, del carácter individual de los estados y su arraigo en una razón de vida entroncada con Dios y plasmadora de lo individual por todas partes, era preciso algo más que el anhelo político insatisfecho de la juventud de entonces. Idealismo y romanticismo se enfrentan aquí, inmediatamente, como las potencias espirituales a las que abrió su alma el joven Ranke. Fichte y Federico Schlegel han influído vigorosamente sobre él. De Fichte recordaba como principal su frase de que: "Toda vida que se manifiesta tiene como fundamento la idea divina". Pero su exigencia de un empirismo más riguroso y de una unión de lo empírico con la idea, no pudo Fichte satisfacerla. Algo más, en compensación, le ofreció la obra de Federico Schlegel *Lengua y sabiduría de los hindúes*. Un realismo espiritualizador lo encontró ya en Tucídides e

igualmente en Niebuhr. Pero acaso se ha apreciado demasiado poco lo que el más grande de sus contemporáneos, Goethe, ha significado para él. "¡Que tu espíritu me visitase, septuagenario, escribía en el fragmento sobre Lutero de 1817, ¡que el ideal se elevase, realmente, sobre el firme terreno de la historia! ¡que brotase de las formaciones que en ella se dan, lo que no está dado!" Y en otro ensayo de este tiempo dice, aún en forma más concluyente, en favor del gran ejemplo de una visión real-espiritual de las cosas que Goethe le ofreció: "Lo que ha hecho tan grande a nuestro Goethe, tan a menudo ignorado y mal comprendido, ha sido su leal y constante inclinación a la naturaleza. Sencilla, clara, armónica, conforme a la ley, se le presenta la idea en todas sus ramificaciones, en todas sus configuraciones, así como creó la forma del arquetipo o protoforma de la naturaleza que vive en el interior de cada hombre."

En Goethe culminó la gran revolución espiritual en Alemania, que había de preceder para hacer posible a un Ranke. Pues ahora se muestra, de nuevo, el gran misterio fundamental de la historia de que uno y el mismo fenómeno, plenamente individual e inimitable, está, sin embargo, fundido en una conexión general. No se hace ningún agravio a la aportación personal de Ranke cuando se dice que los principios que hacen tan vivaz y fecunda su historiografía, a saber, el sentido de lo individual, de las fuerzas que, desde dentro, lo plasman, de su peculiar evolución individual y de la común razón de vida que enlaza todo de nuevo, que estos principios han sido logrados mediante los esfuerzos del espíritu alemán en el siglo XVIII. Europa ha coadyuvado y en todas partes, en las naciones romano-germánicas, se perciben gérmenes de ello. Un Shaftesbury ha entregado al movimiento alemán el más importante patrimonio de ideas con su doctrina de la "forma interna" y Leibniz, al mismo tiempo, en Alemania, con su doctrina de las mónadas y su frase de la σύμπνοια πάντα ha provocado un incendio que, si bien largo tiempo oculto, brota de nuevo en el joven Herder cuando, jubiloso, pronunció de nuevo la frase de Leibniz σύμπνοια πάντα y descubrió la individualidad de los pueblos arraigada en una razón común de vida entroncada con Dios. Goethe ha llevado estas ideas, de una manera plenamente individual, a la más interna profundización y esclarecimiento. Su despego de la historia no nos debe engañar en este punto, por que él, en verdad, como se reconoce en aquella frase de juventud de Ranke, ha mostrado caminos para comprenderla de un modo nuevo y sustancial. Pero a su juventud y a la de Herder les faltó todavía, sin duda, un impulso más vigoroso que debía surgir para percibir en la vida histórica la alianza de la idea y de la realidad por todas partes y, ante todo, en el estado y en las fuerzas de la nación que le soportan. Este

impulso se lo dió al joven Ranke la experiencia de las guerras de liberación y los movimientos nacionales y políticos que se desarrollaron como consecuencia de ellas. Pero el problema de aliar la idea y la realidad nos lleva aún más lejos, a los precursores, que se remontan hasta la Antigüedad, y que, de una manera o de otra, se han esforzado en resolverlo; a Platón y Plotino y toda la corriente de pensamiento platonizante que va desde ellos hasta Shaftesbury, Leibniz y Goethe y, ahora podemos decirlo ya, hasta Ranke. Lo que Ranke dijo una vez de Milton, a saber, que parecía como si todos los siglos hubiesen trabajado en su concepción del mundo, es aplicable también a él. Se puede hablar de un nacimiento del historicismo del espíritu, siempre en acción, del platonismo. En la medida en que éste fué fecundado por los principios más internos del protestantismo alemán, produjo el nuevo sentido de lo individual y su evolución, en el que todo descansaba. Era el supremo estadio, hasta ahora alcanzado, en la alianza de la idea y la realidad. Esta elevada conexión, esta cadena de oro es general y, al mismo tiempo, en cada momento, individual. Su anhelo, aún hoy, es que sea continuada. ¡Σύμπνοια πάντα!

INDICES

INDICE DE NOMBRES

Abbt, Thomas, 269, 270, 280, 281, 344, 448.
Adelaida, 392.
Adelard, 279.
Adison, 213, 223.
Admont, Engelbert de, 131.
Agatocles, 252.
Agustín, San, 54, 57, 79, 336.
Alejandro el Grande, 46, 90, 143.
Aníbal, 406.
Antonio, 490.
Arbuthnot, 126.
Ariosto, 90, 221.
Aristóteles, 50, 83, 114, 457.
Armin, 456.
Arnold, Godofredo, 23, 47-53, 69, 79, 280, 355.
Asdrúbal, 406.
Atila, 143.
Augusto, 90, 151.
Auerbach, E., 54.

Bacon, Roger, 467.
Bach, 75, 92, 143, 169.
Baldensperger, 165.
Ball, John, 232.
Barckhausen, 120, 131, 133.
Baron, 275, 277.
Bartolomé, San, 85.
Baucis, 439.
Baumgarten, 245.
Bayle, Pierre, 40, 41, 46.
Beaufort, 82.
Becket, Thomas, 231.
Beers, Henry A., 213, 220.
Below, G. v., 302.
Bentley, 219.
Benz, Trude, 17, 203, 229, 246, 250.
Berger, Arnold E., 312, 321.
Berlichingen, Godofredo de, 393.
Bernays, Jacobo, 204.
Bernini, 252.
Betzenhart, 198.
Beulwitz, 443.
Bielfeld, 116.
Biondo, 128.
Bismarck, 500.
Bittner, K., 357.
Black, 82, 189, 199, 203, 206.
Blackwell, 215-221.
Blanckmeister, 300.
Blumenthal, 467, 468.
Boccalini, 61, 111.
Bodino, 126, 277.
Bodmer, 346.
Boehme, Jacobo, 42.
Boileau, 152.
Boisserée, 420, 432, 466, 468.
Bolingbroke, 71, 110, 133, 174, 232, 233.
Bonnetière, 108.
Borkenau-Pollak, 171.
Bossuet, 57, 64, 73, 79-81, 94, 128, 331, 478.
Botero, 104.
Böttiger, 441.
Boulainvilliers, 94, 148-150, 155, 165, 192, 280.
Boulanger, 163-165, 228, 332.
Bourgeois, E., 71.
Boutroux, 37.
Brady, 198.
Brandes, 93.
Brandi, 291.
Brandl, 223.
Brau, 140.

Braune, Frieda, 230.
Brentano, 456.
Breysig, Kurt, 17, 159.
Brinton, Crane, 212.
Brown, 217.
Bruce, Robert, 195.
Brünauer, Ulrike, 263.
Bruno, Giordano, 24.
Bruto, 391.
Buffon, 161, 404.
Bünau, Conde, 252.
Burckhardt, Jacobo, 167.
Burdach, 51, 426, 472, 483, 488.
Burke, 16, 196, 202, 221, 225, 229, *230-241*, 276, 278, 286, 293, 297, 301, 303.
Burnet, 41.
Burton, 189.
Bury, 203.
Butler, 229.

Cagliostro, 414.
Calvino, 88.
Cardanus, 477.
Carlomagno, 71, 73, 88, 143, 148, 282, 286, 287, 289, 290, 299.
Carlos I de Inglaterra, 193, 198.
Carlos V, 88, 202, 208, 501.
Carlos VII, 372.
Carlos Augusto, 402, 406, 408, 440, 444, 477.
Carlota Sofía, 36.
Carnet, José, 54.
Carte, 198, 199.
Cassirer, 41, 152, 161, 430, 433.
Catalina, 408.
Caylus, Conde, 250.
Cellini, Benvenuto, 417, 454, 456, 460, 487.
César, 46, 229, 298, 391, 439.
Clarendon, 197.
Clark, Kenneth, 213.
Clodoveo, 151, 153.
Coeur, Jacques, 98.
Cobban, 237, 238.
Colón, 377.
Cómodo, 202.
Condorcet, 91, 159-161, 176.
Confucio, 84.
Constantino, 201, 203.
Cristina de Suecia, 98.
Croce, 37, 53, 55, 62, 64, 77, 79, 163, 219.
Cromwell, 85, 196, 226.
Curcio, 302.
Curne Sainte Palaye, de la, 165, 220, 222.
Curtius, E. R., 396.
Cusa, Nicolás de, 399.

Chatelet, Marquesa du, 73.
Cherbury, Herbertt de, 182.
Chladenius, 245.
Christ, 245.

Daiches, 189.
Daniel, 149.
Dante, 488.
Dávila, 197.
Davillé, 39, 41-43, 45, 46.
Decio, 104.
Dedieu, 111, 115, 126, 127, 134, 153.
Delvaille, 91, 92, 143, 229, 356.
Descartes, 21, 130, 140.
Diderot, 161.
Dilthey, 16, 26, 35, 39, 160, 176, 204, 248, 249, 262, 400, 401, 490.
Diocleciano, 104.
Dionisio Areopagita, 24, 47.
Domiciano, 202.
Dopsch, Alfonso, 151.
Doria, 115, 134.
Dubos, 92-95, 126, 148, 150-154, 280.
Duraffours, 128.

Eastlake, 213.
Eckermann, 383, 416, 423-425, 428, 431, 432, 439, 444, 466, 470, 479, 481, 483, 490.
Egmont, 393.
Eichstädt, 452.
Einaudi, 229, 237.

Eldelhoff, 246.
Engelmann, W., 83.
Enrique I, 87.
Enrique IV, 97, 98, 104, 199.
Enrique VII, 188, 192.
Enrique VIII, 195.
Epicuro, 29.
Erwin, 388.
Eschenburg, 217.
Escipión, 391.
Eugenia, 415.
Eusebio, San, 79.

Falco, Giorgio, 17, 204.
Falk, 409, 462, 482, 490.
Fausto, 386, 439, 490.
Federico el Grande, 101, 123, 129, 222, 251, 278, 290, 291, 302, 303, 316, 343, 349, 386, 389, 408, 413, 415, 416, 439.
Felipe II, 104, 193.
Ferguson, 201, 209, 211, *225-230*, 241, 249, 336.
Fester, 312.
Fichte, 381, 478, 509.
Fidias, 253.
Filemón, 439.
Filocles, 27.
Finsler, 152, 215, 219.
Fittbogen, 250.
Floro, 145, 336.
Francisco I, 104, 208.
Frank, S., 79.
Franke, 83.
Freising, Otto de, 79.
Fueter, 16, 151, 199.

Gatterer, 246.
Gellert, 274.
Gemmingen, 54.
Gentz, 238, 241.
Gerhardt, 35, 41, 45, 46, 198.
Germánico, 135.
Gibbon, 71, 169, 171, 172, 193, 198, *199-205*, 206-208, 225, 250, 291, 355, 373, 377, 408, 429.
Giotto, 405.
Gobineau, 150.
Goebel, 189.
Goethe, 12, 16, 26, 52, 63, 77, 80, 161, 168, 219, 222, 224, 236, 238, 247, 249, 257-259, 262, 266, 267, 282, 285, 288, 303-308, 311, 333, 340, 344, 346, 351-353, 355, 357, 362, 368, 369, 377, 378, *379-495*, 498, 506, 508, 510, 511.
Goguet, 162, 165, 284, 325.
Goldstein, 189.
Gordon, Thomas, 111.
Gothein, Marie Luise, 213.
Gottsched, 266.
Göttsching, 281, 292.
Götz, 392.
Gray, Thomas, 213, 214, 220.
Grimm, 94, 463.
Grocio, 25, 68.
Grundmann, 366.
Guhrauer, 35.
Guicciardini, 79, 196-197, 486.
Guillermo de Orange, 85, 153.
Guillermo el Conquistador, 194.
Gundolf, 248, 428.
Günther, 265.
Gurlitt, W., 246.

Hackert, Felipe, 469.
Hagedorn, 215, 265.
Haller, K. L. von, 276, 295.
Hamann, 54, 164, 215, 217, 220, 308, 310-314, 317, 320, 322, 324, 326, 331, 333, 339, 341, 348, 383, 384, 405, 451, 471.
Hamberg, 162.
Hampden, 178.
Harrington, 191.
Hatch, 312.
Haym, 327, 351, 357.
Hecht, 224.
Heeren, 246.
Hegar, E., 246.
Hegel, 16, 58, 81, 135, 199, 249, 278, 334-336, 357, 379, 474, 478, 483, 506-508.

Hehn, Víctor, 451.
Heinrich, Johan, 215
Helvecio, 157.
Henault, 113.
Hensler, Dore, 198.
Heráclito, 427, 428.
Hércules, 61.
Herder, 16, 17, 23, 26, 38, 42, 52, 54, 55, 58, 64, 69, 71, 157, 160-165, 168, 173, 181, 215, 217, 220, 224, 230, 236, 246, 247, 262, 269, 280, 285, 297, 298, 303, *305-378*, 379-381, 383, 384, 386, 388, 389, 392, 399, 400, 404-406, 408-412, 421, 422, 425, 426, 429, 438, 441, 446, 449, 450, 452, 460-465, 471-474, 476-479, 482, 487, 493, 494, 510.
Herodoto, 138, 371.
Herrero, V., 234.
Hertz, 416.
Hettner, 108.
Heussi, Carlos, 11.
Heyne, 219, 246, 252, 330.
Hierón II, 252.
Hildebrandt, 94.
Hipócrates, 37.
Hissbach, 461.
Hobbes, 118.
Hoelzle, Erwin, 17, 146, 149, 302.
Hoffmann, Ernesto, 399.
Hofner, W., 204.
Hölderlin, 258.
Holler, 265.
Homero, 50, 55, 59, 60, 188, 215, 216, 218-220, 230, 257, 265, 313, 383, 418, 441, 471.
Horacio, 318, 319.
Hotman, Francisco, 148.
Humboldt, Guillermo de, 258, 357, 377, 462, 484.
Hume, David, 71, 90, 100, 171, *172-199*, 200, 201, 205-207, 210, 212, 217, 221-223, 225, 226, 229, 231-234, 236-238, 240, 250, 251, 256, 261, 281, 291, 293, 298, 307-310, 318, 322, 323, 326, 328, 346, 363, 373, 472, 477, 495.
Hurd, Richard, 220-223, 227, 346, 389.
Imaz, E., 161.
Isabel, emperatriz, 435.
Isabel, reina, 104, 178, 193, 196.
Iselin, 209, 270.
Iselino, 336, 339.

Jacobi, 248, 394, 395, 399, 450, 457, 467, 474, 490.
Jacobo I, 178.
Jano, 107.
Jarno, 447.
Jehová, 183.
Jellinek, 60.
Jerjes, 126.
Joel, 399.
José II, 136, 408, 415.
Juan Pablo, 479.
Juliano, 336.
Júpiter, 408; *vid.* Zeus.
Justi, 162, 245, 248, 250, 253, 254, 256, 259.
Justiniano, 151, 204.

Kant, 56, 81, 172, 175, 247, 310, 359, 365, 369, 379, 381, 451, 478.
Kjellen, Rodolfo, 501.
Kleist, 322.
Klemperer, 118, 126, 127, 130-132, 146.
Klopstock, 51, 245, 265.
Knebel, 399, 440, 491.
Koch, Franz, 333, 426.
Koch, W., 312.
Korff, 51, 473, 484.
Krusch, Bruno, 263, 288.

La Brede, 120.
Laboulaye, 157.
Lafitau, 67-69, 82, 163, 210, 226, 250, 326, 328.
Laging, 266.
Lanson, 71, 99, 165.
Lappenberg, 231, 458.
Lavater, 312, 341, 399, 414.
Le Notre, 140.
Lebrun, 395.
Lehmann, 350, 358, 385.

Leibniz, 12, 17, 22, 23, 32-47, 53, 56, 69, 82, 83, 91, 94, 96, 110, 191, 249, 257, 262, 267, 278, 280, 311, 312, 320, 322, 324, 333, 345, 370, 383, 401, 462, 493, 510, 511.
Leisegang, 248, 249, 444.
Lempicki, 246, 364.
Lennox, 232, 234, 239.
Lessing, 133, 151, 230, 245, 247-250, 255, 282, 301, 356, 478.
Levi-Malvano, 111, 122.
Licurgo, 59, 430.
Livio, Tito, 113, 128, 145, 410.
Locke, 22, 78, 145, 171, 175, 212, 237
Lombard, 126, 151-153.
Lowth, Robert, 216-218, 220-223, 361.
Lucrecia, 432.
Lucrecio, 59.
Luden, 431.
Ludwig, W., 71.
Luis XIV, 72, 85, 90, 98, 111, 148, 165.
Luis XVI, 236.
Luis el Piadoso, 272, 279.
Luisa, duquesa, 403.
Lutero, 97, 195, 206, 334, 343, 394, 468, 501, 507, 510.
Lyttelton, 223.

Mabillon, 40, 41, 82.
Mably, 169, 200, 202.
Macpherson, 224.
Magon, Leopoldo, 166.
Mahoma, 84, 363, 461, 473.
Maintenon, la, 85.
Malebranche, 132.
Mallet, 166-168, 220, 223, 269.
Mantegna, 405.
Maquiavelo, 57, 61, 79, 102, 104, 111-118, 122, 123, 125, 128-133, 138, 139, 143, 156, 160, 181, 196, 228, 245, 286, 291, 298, 300, 333, 372, 390, 439, 454, 486.
María Antonieta, 415.
María Estuardo, 199.
Marivaux, 262, 265, 266.
Marolles, 165.
Martin, 92, 94.
Maximino, 104.
Mayer, G., 54.
McCloy, 203.
Médici, Lorenzo, 455.
Mefistófeles, 490.
Meister, Wilhelm, 485.
Melanchton, 50.
Mendelshon, Moisés, 322, 323.
Menelao, 215.
Menger, Carlos, 11.
Menke-Glückert, 468.
Merten, G., 75.
Merk, 23.
Merten, G., 75.
Metz, 188, 189.
Meusel, 196, 240.
Meyer, E. H. F., 435, 454.
Meyer, R. M., 453.
Michaels, 219.
Michaelis, 246.
Miguel Angel, 252.
Milton, 221, 511.
Minna, 248.
Minos, 59.
Moctezuma, 133.
Moeller, 17, 94.
Moisés, 163, 271, 299, 390, 432.
Montaigne, 117, 475, 477.
Montesquieu, 17, 54, 86, 95, *107-157*, 159, 160, 165-167, 174, 193-195, 197, 199, 201, 202, 204, 208, 218, 226, 228-231, 246, 248, 250, 251, 261-263, 269, 271, 274, 277, 279, 287, 291, 298, 299, 308-311, 325, 332, 366, 407, 424, 435, 463, 464, 477.
Morel, 95.
Morf, 108, 146.
Morris, 395.
Möser, Justo, 37, 151, 152, 230, 247, *261-304*, 305, 306, 314-316, 325, 329, 343, 344, 347, 348, 354, 380, 385, 386, 392, 394, 396, 399, 407, 409, 414, 425, 429, 438, 446, 448, 450, 456, 463, 464, 474, 476, 490, 493.
Mosheim, 280.

Müller, Adam, 302, 437.
Müller, Juan von, 246, 247, 400, 423-425, 429, 434, 438-440, 442, 448, 476, 482, 486.

Napoleón, 412, 413, 418, 439, 444, 501.
Naudes, Gabriel, 111.
Neri, Felipe de, 421, 456, 468, 475.
Nerin, 198.
Neumann, R. J., 204.
Neumeyer, 213, 214.
Newton, 75.
Nicolai, 268, 269, 272, 293.
Nicolini, 23, 53-55, 59, 61.
Niebuhr, 145, 198, 270, 275, 434, 466, 499, 510.
Nietzsche, 181.
Nigg, W., 246.
Norden, Eduardo, 399.
Novalis, 322, 381.
Numa, 430.

O'Connor, 223.
O'Gorman, E., 183.
Odino, 166, 223.
Odyniec, 470.
Oncken, 198, 505.
Ossián, 224, 314.
Osthoff, H., 246.
Otilia, 474.

Paladio, 213.
Papebroch, 40, 41.
Peardon, 199, 220, 223.
Pedro I de Rusia, 136, 372.
Penélope, 339.
Percy, 220, 224.
Pericles, 90.
Perthes, 198.
Pertz, 39, 43.
Peters, 54, 58, 62.
Petrarca, 305.
Phelps, 212, 213, 216, 220.
Pier, 206.
Pietsch, 43.
Pinkerton, 223.
Pinson, Coppel S., 51.
Pirro, 316.
Platón, 54, 85, 94, 119, 165, 256, 259, 312, 378, 457, 511.
Pleister, 265, 292.
Plinio, 399.
Plotino, 25, 37, 54, 333, 426, 427, 491, 494, 511.
Plutarco, 132, 410, 484.
Polibio, 57, 114, 122, 128, 130, 145, 331, 480, 486.
Pope, 212, 213, 223.
Praxiteles, 253.
Procusto, 436.
Prometeo, 390, 438.
Proteo, 319, 349, 362, 376, 400.
Pufendorf, 110, 111, 197, 291.
Purkinje, 380.
Pym, 178.

Rafael, 166, 252, 253, 257.
Rand, 28.
Ranke, 16, 17, 43, 61, 64, 103, 193, 194, 196, 198, 200, 201, 208, 228, 231, 236, 247, 249, 283, 285, 292, 303, 337, 347, 373, 437, 439, 456, 458, 462, 478-480, 484, 487, 497-511.
Rehberg, 246, 266.
Rehm, Walther, 17, 128, 131, 203.
Reichwein, 83.
Reimarus, 352.
Reinhard, 449, 450, 458, 467.
Requadt, 247.
Rexius, Gunnar, 277.
Ricardo II, 232.
Richelieu, 104, 133, 148, 282.
Rickert, 14.
Riemer, 423, 442, 463, 475.
Rienzi, 205.
Ringeling, 204.
Ritter, Mauricio, 16, 96, 119, 139, 204.
Ritter, Paul, 43, 82.
Robertson, 55, 71, 171, 172, 202, 203, 205-210, 220, 225, 226, 280, 367, 373, 377, 468.
Rochlitz, 430, 433, 438, 471.

Röderer, 388.
Roethe, 437.
Rohan, duque de, 102, 111.
Rómulo, 59, 204.
Rosa, Salvator, 213.
Rosenzweig, 135.
Rothacker, 366.
Rotteck, 368.
Rousseau, 69, 82, 93, 122, 159, 161-163, 165, 209, 215, 227, 232, 262, 273, 297, 298, 306, 308, 309, 310, 314, 315, 317, 318, 322, 331, 339, 346, 361, 366, 375, 383, 406, 410.
Rousset, 111.
Ruysdael, 213.

Sadowski, 288.
Saint Evremond, 94, 128, 129, 262, 265.
Saint Pierre, abate, 91, 111.
Sakmann, 76, 82, 84, 89, 90, 92, 102.
Saladino, 248.
Salomón, 46.
Salzmann, 169.
Samuel, 230.
Sartorious, 447.
Saturno, 147.
Savigny, 121, 463.
Savonarola, 425, 455.
Scott, Walter, 214, 385, 439.
Schemann, 150.
Schieblich, W., 17.
Schiller, 193, 247, 258, 357, 368, 377, 379, 380, 381, 397, 415, 418, 429, 447, 451, 473, 476, 478.
Schlegel, Federico, 509.
Schleinitz, 94.
Schlosser, 368.
Schlözer, 169, 246.
Schmoller, 11.
Schneiderreit, 459.
Schöpflin, 395.
Schubert, 357.
Schuberth, 458.
Schüddekopf, 278, 290.
Seeberg, Erich, 41, 47, 49-52, 280, 298.
Semler, 246, 298.
Settala, 113.
Shaftesbury, 22, 23-32, 33, 34, 37-39, 46-48, 53, 54, 56, 69, 94, 171, 172, 175, 185, 201, 205, 212-214, 228, 236, 251, 255, 259, 262, 265-267, 278, 280, 311, 312, 322, 324, 333, 345, 357, 358, 361, 378, 383, 384, 400, 493, 510.
Shakespeare, 31, 90, 193, 212, 221, 223, 248, 265, 312, 313, 325, 376, 383, 385-387, 392, 459, 463, 488, 489.
Shenstone, 224.
Simmel, 444, 448, 459, 485.
Smith, Adam, 225.
Sócrates, 350.
Solger, 460.
Solón, 132, 430.
Sommer, R., 312, 352.
Sonenfels, 430.
Soret, 461.
Spencer, 221.
Spiesz, Emilio, 162.
Spinoza, 118, 248, 313, 390, 399, 401, 426, 427.
Spittler, 246.
Spranger, 17, 54, 311.
Städel, Rosette, 431.
Stadelmann, 17, 349.
Stavenhagen, 314, 316.
Stefansky, 277.
Stein, barón von, 152, 198, 246, 302, 316.
Stein, señora von, 80, 404, 407, 408, 410.
Stenzel, 94.
Stephan, Horst, 327.
Stephen, Leslie, 214, 229.
Stolberg, Augusta de, 391.
Stuart, Gilbert, 223.
Sturleson, 166.
Sully, 199.
Suphan, 305, 381.

Tácito, 60, 111, 167, 226, 265, 298.
Tamerlán, 99, 439.
Tasso, 90, 221, 490.
Telefos, 445.

Tellheim, 248.
Teseo, 59.
Theocles, 27.
Thierry, 150.
Thomasius, 52.
Thuanus, 197.
Tiberio, 151, 391.
Ticiano, 405.
Tieghen, Paul von, 211.
Tillement, 200.
Timur-Napoleón, 491.
Tito, 391.
Tobler, 400.
Treitschke, 502.
Trescher, Hildegard, 135, 146.
Troeltsch, Ernesto, 12, 13, 118.
Tucídides, 509.
Tucker, 229.
Turgot, 91, 159-161, 176.
Tyrell, 198.

Unger, 51, 81, 162, 215, 219, 220, 245, 322, 333, 370.

Vallentin, 259.
Varnhagen, 460.
Vico, 11, 22, 23, *53-69*, 82, 131, 142, 163, 164, 168, 181, 215, 218, 219, 226, 322, 333, 405, 472.
Villemain, 108.
Virgilio, 220.
Voltaire, 43, 44, *71-106*, 107-111, 117, 118, 121, 122, 126, 127, 134, 136-138, 141, 143, 144, 146, 149, 155, 159, 162, 167-169, 186, 189, 191, 194-200, 203, 207-209, 221, 251, 256, 261, 270, 275, 280, 283, 325, 331, 332, 336, 337, 339, 346, 367, 377, 383, 424, 425, 429, 435, 438, 456, 460, 464, 477, 487.

Wahl, 157.
Wais, Kurt, 166.
Walpole, Horacio, 177, 214, 216, 220, 222.
Walpole, Roberto, 214.
Walz, G. A., 263.
Warburton, 133.
Warton, José, 223.
Warton, Thomas, 223, 363.
Weber, O. E., 54, 480.
Wegrich, 189, 199.
Weimar, Bernardo de, 397, 469.
Weisbach, 31, 165.
Weiser, 23, 28, 32, 94.
Weislingen, 392.
Werner, K., 11.
Wesendonck, 246.
Wesley, hermanos, 216.
Whitefield, 216.
Wieland, 398.
Winckelman, 31, 215, 245, 246, *250-259*, 282, 284, 312, 320, 345, 378, 402, 403, 405, 418, 422, 454, 465, 480, 486, 493.
Wittich, Werner, 394.
Wolf, Christian, 322, 485.
Woltmann, 419.
Wood, Roberto, 218-221, 485.
Wundt, Guillermo, 58, 334.

Young, 223, 224, 388.

Zelter, 380, 418, 431, 439, 441, 445, 448, 449, 458, 462, 468, 487.
Zeus, 465; *vid.* Júpiter.
Zoroastro, 473.
Zuccoli, 113.

INDICE GENERAL

DEDICATORIA 9

ADVERTENCIA PRELIMINAR 11

LIBRO PRIMERO

LOS PRECURSORES Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

Cap. I. *Los precursores* 21
1. Shaftesbury 23
2. Leibniz 32
3. Arnold 47
4. Vico 53

Cap. II. *Voltaire* 71

Cap. III. *Montesquieu* 107

Cap. IV. *El pensamiento histórico francés coetáneo y posterior a Voltaire y Montesquieu* 159

Cap. V. *Historia de la Ilustración inglesa* 171
1. Hume 172
2. Gibbon 199
3. Robertson 205

Cap. VI. *El prerromanticismo inglés: Ferguson y Burke* 211
1. El prerromanticismo inglés 211
2. Ferguson 225
3. Burke 230

LIBRO SEGUNDO

EL MOVIMIENTO HISTORICISTA ALEMÁN

Cap. VII. *Ojeada previa sobre el movimiento alemán: Lessing y Winckelmann* 245

Cap. VIII. *Möser* 261

Cap. IX. *Herder* 305
Introducción 305
1. Los primeros tiempos 308
2. La filosofía de la historia de 1774 330
3. La obra *Ideas...* de 1780 a 1790 351
4. La última época 368
Cap. X. *Goethe* 379
Introducción 379
Parte genética 383
1. Los primeros tiempos hasta 1775 383
2. Primera época de Weimar y viaje a Italia 397
3. De la Revolución francesa hasta el fin 412
Parte sistemática 422
1. Supuestos fundamentales 422
2. La posición negativa frente a la historia 429
3. La posición positiva frente a la historia 446
4. Resumen y conclusión 492
Apéndice. *Leopoldo von Ranke* 497
INDICE DE NOMBRES 515

Este libro se acabó de imprimir el día 24 de marzo de 1943, en los talleres de *Gráfica Panamericana, S. de R. L.,* Pánuco, 63, México, D. F. Estuvo al cuidado de *Daniel Cosío Villegas*